

На правах рукописи

ЗИНОВЬЕВ ИЛЬЯ ВИКТОРОВИЧ

**Проблемы русской философии диалога
(историко-философский анализ)**

09.00.03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Екатеринбург

2008

Работа выполнена в государственном образовательном учреждении высшего профессионального образования «Уральский государственный университет им. А.М. Горького»

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Апрелева Виктория Александровна

доктор философских наук, доцент Гагарин
Анатолий Станиславович

доктор философских наук, доцент Макаров
Дмитрий Игоревич

Ведущая организация: кафедра философских наук ГОУ ВПО
«Челябинская государственная академия
культуры и искусств»

Защита состоится «24» декабря 2008 г. в ____ часов на заседании диссертационного совета Д 212.286.02 по защите докторских и кандидатских диссертаций при ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А.М. Горького» по адресу: 620000, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, комн. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А.М. Горького».

Автореферат разослан «__» _____ 2008 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
доктор философских наук,
профессор

В.В. Ким

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования

Проблемы диалога и диалогического мышления в последнее время выходят на первый план и в теории, и на практике. С одной стороны, это обусловлено глобализованным мировым развитием, когда существенны взаимоотношения не отдельных людей и организаций, но целых народов и даже цивилизаций. С другой стороны, в философской науке накоплена значительная доля концептуальных решений проблем диалога, которые настоятельно требуют самого разностороннего применения.

Исследованию диалога в его различных ипостасях посвящен обширный корпус учебников, монографий, статей. Широта и многосложность такого понятия как диалог задают многочисленные векторы исследовательского поиска. Диалог является предметом рассмотрения различных научных дисциплин – философии, культурологии, языкознания, психологии. При этом философские исследования нацелены на онтологические, гносеологические и методологические аспекты диалога.

Рассмотрение диалога и диалогического мышления в сфере истории философии сопряжено с определенным кругом проблем, прежде всего замыкающихся на различные концепции, предложенные тем или иным мыслителем. Так, общими проблемами диалога занимались представители феноменологии Э. Гуссерль, Г.Г. Шпет; фундаментальной онтологии М. Хайдеггер, С.Л. Франк; теории знака Ч. Пирс, Ф. де Соссюр, П.А. Флоренский, Ю.М. Лотман; социолингвистики А. Мейе, Л.В. Щерба, Л.П. Якубинский. Диалогом культур занимались К. Леви-Стросс, Н.С. Трубецкой, Л.Н. Гумилев. Предметом отдельного научного интереса диалог и связанная с ним тематика становится в начале XX века. Специальной теории диалога посвятили свои работы М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, С.Л. Франк, М.М. Бахтин.

На центральной для диалогических концепций проблеме «другого» останавливались Ф. Эбнер, Ж. Лакан, Г.-Г. Гадамер, Р. Барт, Э. Левинас, А.И. Введенский, И.И. Лапшин. Термин «другой» связан с опытом встречи «я» с подобной ему сущностью. Сам этот опыт предстает в виде диалога. Отсюда – присутствие «другого» становится важным условием диалога. Таким образом, с полной уверенностью можно утверждать, что диалогизм является направлением, во многом формирующим современную философскую мысль не только на Западе, но и в России. Важные положения о бытии «другого», разных ступенях общения с ним «я» были сформулированы представителями эк-

зистенциализма М. Шелером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, А. Камю, Л. Шестовым.

Центральной фигурой среди западных основоположников теории диалога является Мартин Бубер. Его книга «Я и Ты», изданная на немецком языке в 1923 году, стала классической для данного направления философских штудий. В философии Бубера важны темы диалога между людьми и с Богом, обоснование посредством диалога моральных устоев, роль языка в осуществлении диалога. Несмотря на то, что на русский язык книга Бубера была полностью переведена лишь в 1993 году, ее влияние на самого диалогического русского мыслителя М.М. Бахтина трудно переоценить. По разным свидетельствам, данная работа была известна русскому философу и оказала на его будущее творчество огромное воздействие¹.

Сегодня некоторые прежние подходы в изучении диалога активно трансформируются с учетом реалий политических, культурных, этнографических. Новые направления требуют не только углубленного изучения, но и выявления исторических предшественников, раскрытия обширного творческого потенциала диалогической тематики.

В рамках глобализации возрастает значение международного диалога в сфере гуманитарного знания, культуры в целом. Такой диалог усиливает взаимопонимание между народами, дает возможность лучшего познания собственного национального облика. Если в прежние столетия и десятилетия более значимым для России представлялся диалог «Запад-Восток», то сегодня акценты явно сместились в направлении «Восток-Запад». Сегодня восточная культура как никогда ранее оказывает огромное воздействие на культуру представителей западной цивилизации. Если прежде представлялось, что культуры Востока и Запада взаимно не пересекаются, то сегодня наметились точки их соприкосновения и взаимовлияния. Речь идет не только о взаимодействии, но также о взаимодополнении и взаимообогащении. В результате на смену диалогическим концепциям М. Бубера и М.М. Бахтина, приходят, например, «универсальный диалог» М.С. Кагана, «диалог культурных миров» Г.С. Померанца, «полилог культур» О.Н. Астафьевой.

Все более значимым становится культурный аспект внешней политики. Диалогическое развитие сегодня – это глобализация и совместный поиск решения общемировых проблем. Но чтобы понимать язык другой культуры, человек должен понимать и ценить историю и культуру собственной страны. Эта заповедь ранних славянофилов возродилась в наследии евразийца Н.С. Трубецкого, призывавшего в статье «Об истинном и ложном национализме» (1921) все народы к самопознанию, к раскрытию собственной самобытности. Основную роль в этом процессе должна сыграть национальная интеллиген-

¹ См.: Перлина Н. Михаил Бахтин и Мартин Бубер: проблемы диалогового мышления // М. М. Бахтин и философская культура XX века: проблемы бахтинологии. – СПб., 1991. – Вып. 1., ч. 2. – С. 136–152.

ция². При этом у Трубецкого сохранялась и важнейшая идея стремления к пониманию иных культур, отличных от родной, но с которыми приходится постоянно соприкасаться. Продуктивным, по мнению евразийца, может быть только диалог, организованный на началах равноправия.

Несмотря на обширность диалогической тематики, представленной в научных работах последних лет, настоятельно чувствуется необходимость вписать ее не только в обширный культурный контекст эпохи, но и осмыслить важнейшие ее особенности, характерные, например, для политологии, педагогики, коммуникативистики, журналистики.

Основные идеи представителей философии диалога могут выступить в качестве весьма перспективной основы для формирования современной методологии изучения различных направлений гуманитарной деятельности. Так, сегодня повышенное внимание уделяется диалогу в журналистике. Это связано с активным формированием в российском обществе толерантных поведенческих установок. Также идет активный межкультурный и межконфессиональный диалог, результаты которого отражаются в средствах массовой информации. В русле такого подхода логичным представляется рассмотрение возможностей философии диалога в отношении диалогических жанров журналистики. Еще одна перспективная проблема состоит в изучении диалога журналистов и аудитории. Перед исследователями стоит задача выявления правовых, гуманитарных, технических возможностей для такого диалога.

Исходя из обозначенных направлений изучения диалогических концепций, а также связанных с ними проблем и предполагая их широкую гуманитарную значимость, мы и проводили наше исследование.

Степень научной разработанности выбранной темы исследования

На протяжении нескольких последних лет проблемы коммуникаций и диалога находятся в фокусе внимания специалистов в области отечественной философии, психологии, антропологии и некоторых других гуманитарных направлений. Это обусловлено теоретическим интересом со стороны научной общественности к диалогизму как мировоззрению и конкретным проблемам общения, диалога и коммуникации в творчестве русских мыслителей XX века, а также реальными проблемами современности, во многом связанными с межкультурным диалогом народов, стран, цивилизаций. Современные работы по проблемам общения, диалога и коммуникации весьма многочисленны. Перечислим лишь некоторых авторов исследований, разрабатывающих данную проблематику: И.М. Дзялошинский, Н.П. Коновалова, В.И. Михайленко, Т.Н. Персикова, Г.Г. Почепцов, Е.П. Прохоров, А.П. Садохин, А.М. Сергеев, А.В. Соколов.

С проблемой диалога напрямую связана такая важная (не только с точки зрения теории, но более всего в плане практики) проблема, как толерантное

² См.: Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. – М., 1995. – С. 117–118.

сосуществование людей, народов, государств. Этому направлению в России была посвящена принятая на 2002-2005 годы правительством России Федеральная программа «Формирование установок толерантного сознания, веротерпимости и профилактика экстремизма в гражданском обществе», которая в течение нескольких последних лет успешно реализовывалась представителями отечественной гуманитарной мысли. Так, проблемам толерантности посвящены исследования В.М. Золотухина, В.Е. Кемерова, В.А. Лекторского, Э.О. Леонтьевой, А.В. Перцева, Г.И. Петровой, М.Б. Хомякова, В.Ю. Хотинец, В.В. Шалина.

В качестве философского термина «диалог» начал осмысливаться с появлением теоретических работ М. Бубера и М.М. Бахтина. Несмотря на злободневность диалогической тематики в самых разных аспектах, следует указать на тот факт, что в современной научной ситуации диалогу непросто дать универсальное, устраивающее представителей разных течений мысли, толкование. Поэтому во многих случаях его определения достаточно условны, а порой и не выдержаны в строгом научном ключе.

С учетом вышеизложенного и на основании сравнения различных работ, посвященных рассматриваемой теме³, дадим собственное определение диалога. По нашему мнению, *под диалогом следует понимать процесс коммуникативного взаимодействия с наличием двух центров передачи культурной информации, нацеленный на развитие этих центров и самого процесса их взаимодействия.*

Русская философия диалога как раз и занималась исследованием форм и содержания такого коммуникативного взаимодействия и сегодня продолжает изучение данной проблематики. Взаимодействию культур и межкультурной коммуникацией большое внимание в свое время уделили русские мыслители Н.Я. Данилевский, П.А. Сорокин, Н.С. Трубецкой. Онтологические аспекты диалогических процессов исследовали С.Л. Франк и Л.П. Карсавин. Антропологические и культурологические повороты данной темы интересовали М.М. Бахтина, М.С. Кагана, А.Я. Гуревича и В.С. Библера. Семиотические аспекты диалога были в центре внимания представителей московско-тартусской школы (в Москве – В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Б.А. Успенский, в Тарту – Ю.М. Лотман, З.Г. Минц, Б.М. Гаспаров).

В настоящее время немаловажную роль в понимании проблем межкультурного диалога играют разыскания таких ученых, как М.В. Алпатов, Л.Г. Андреев, Л.С. Васильев, В.В. Мартынова, Е.Г. Хилтухина. Объяснение диа-

³ См.: Ахиезер А. С. Диалог как основа современного философствования // Социокультурное пространство диалога. – М., 1999. – С. 33-57; Библер В. С. Культура. Диалог культур : опыт определения // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 31-42; Джохадзе Д. В. Философия античного диалога. – М., 1997; Мельникова В. С. Диалог в истории культуры и образования. – Екатеринбург, 2000; Каган М. С. Проблема диалога в современной философской мысли // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. – СПб., 1998. – С. 47-50; Любутин К.Н. Диалог между Я и Ты: антропологическая диалектика Л. Фейербаха // Диалог в философии: традиции и современность. – СПб., 1995. – С. 12-18.

лога как полипарадигмального феномена предпринято в работах А.С. Ахиезера, А.А. Пелипенко, Э.В. Сайко, И.Г. Яковенко, в которых реализуется задача выявления сущности диалога как уникального инструмента общения и культурного воспроизводства. Свой вклад в развитие теории диалога внесли А.В. Ахутин, А.А. Брудный, Н.В. Кокшаров, К.Н. Любутин, Д.В. Пивоваров, Е.Н. Шапинская.

Интерес современных исследователей к диалогическим теориям русских мыслителей XX века во многом обусловлен влиянием некоторых из них на современные культурологические, политологические, антропологические направления современной гуманитарной мысли как в России, так и за рубежом нашей страны. Этому направлению истории отечественной мысли уделяют свое внимание Н.К. Бонецкая, В.Л. Махлин, Ю.Б. Мелих, Н.В. Мотрошилова, С.С. Хоружий. Несомненно, наибольшее количество работ по диалогической русской философии прошлого столетия посвящено творчеству М.М. Бахтина. Причем можно отметить их острую дискуссионность, ведущуюся на территории не только философского поля научного знания, но и между культурологами, филологами, семиотиками. Среди авторов работ этого направления можно отметить М.Л. Гаспарова, В.В. Кожина, Г.К. Косикова.

Полемический стиль характеризует и евразийскую тематику, истоки которой обнаруживаются в наследии Н.С. Трубецкого, особенно в связи с проблемой мужкультурного диалога, необходимость активного проведения которого чувствуют не только философы, политологи, культурологи, но в первую очередь ныне действующие политики. К исследователям евразийских идей следует, прежде всего, отнести последователей основателей евразийского течения на современном этапе Л.Н. Гумилева, А.Г. Дугина и А.С. Панарина, а также О.Д. Волкогонову, Л.И. Новикову, И.Н. Сиземскую, А.В. Соболева, А.Б. Шатилова, В.А. Шнирельмана.

Наше обращение именно к русской традиции диалогического мышления обусловлено разными обстоятельствами. В первую очередь необходимо указать на общий диалогический стиль мысли как отечественных философов, так и писателей, внесших заметный вклад в мировую культуру и науку. Хотя, конечно, это свойственно не только представителям одной страны. Как критически отмечает известный историк философии А.И. Новиков, «диалогический принцип развития лежит в основании самого философского знания, является его неотъемлемой родовой чертой. Ни одно из философских суждений не может рассматриваться как абсолютно однозначное, не имеющее оппозиций. Непризнание этого внутренне противоречивого характера развития философского знания неизбежно ведет к догматизму... Во избежание таких деформаций необходимо историю философии рассматривать как многоголосый диалог всех взглядов и направлений»⁴. Подтверждает данную точку зрения

⁴ Новиков А. И. Диалог в русской философии конца XIX – нач. XX в. // Диалог в философии: Традиции и современность. – СПб., 1995. – С. 25-26.

тот очевидный факт, что русская философская мысль всегда развивалась в диалоге с мыслью европейской, в первую очередь, с немецкой⁵. И это еще один повод обратиться к отечественному диалогизму. Также важным для нас моментом являются собственно диалогические проблемы, рассматриваемые в философских концепциях отечественных мыслителей.

Выбор конкретных фигур в истории русской мысли XX века автором исследования обусловлен их значением для развития диалогического мышления в современном мире, проявившемся, в первую очередь, в создании собственных концепций диалога, в рамках которых рассматривались вполне оригинальные проблемы. Кроме того, между русскими диалогистами явно прослеживаются культурно-исторические связи, указать на которые необходимо. Так, С.Л. Франк и Л.П. Карсавин были яркими представителями философии всеединства, зачинателем которой на отечественной почве был В.С. Соловьев, органично развивший идеи А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Таких отличающихся друг от друга мыслителей, как Л.П. Карсавин и Н.С. Трубецкой, пусть и на разных этапах, объединяло евразийское движение в русской эмиграции первой трети XX века. Наконец, Н.С. Трубецкого и М.М. Бахтина вполне можно рассматривать как культурологов, сформировавшихся на базе углубленного изучения филологических и лингвистических проблем, в том числе под воздействием в целом немецкой философии и в частности Канта, повышенное внимание к наследию которого проявляли «новокантианцы» А.И. Введенский и И.И. Лапшин. Заметим, что творчеству всех этих мыслителей в последние годы уделяется внимание, однако степень интереса исследователей к каждой из обозначенных фигур явно различаются.

В числе авторов научных статей и монографий о С.Л. Франке можно назвать исследователя диалогической концепции философа Н.К. Антропову; разрабатывающих социально-правовую тематику Г.Е. Аляева и Д. Барина; занимающихся духовными основами русской мысли С.В. Дворянова, Н.К. Гаврюшина и Е.В. Родина; акцентирующих свое внимание на онтологической концепции мыслителя И.И. Евлампиева и О.А. Назарову, сосредоточившихся на антропологическом аспектом наследия мыслителя И. Крекшина и В.И. Потапчука.

Творчеству Л.П. Карсавина посвятили свои работы культурологического направления А.Т. Горяев и А.Л. Ястребицкая. В качестве продолжателя соловьевской традиции всеединства Карсавина рассматривают А.П. Лысков и В.И. Моисеев, а Ю.Б. Мелих анализирует развитие карсавинского персонализма через призму общеевропейской традиции. Танатологическую проблематику в наследии мыслителя прослеживает К.Г. Исупов, его философию истории – О.Б. Кравцова, этические аспекты творчества – А.Е. Митько. Евразийский этап жизни и творчества философа в центре внимания А.В. Соболева и А.Т. Горяева.

⁵ См.: Россия и Германия: Опыт философского диалога. – М., 1993.

О Н.С. Трубецком и евразийстве в целом с позиции историософии размышляют А.В. Антощенко, Ф.И. Гиренок, С.В. Игнатова, К.С. Сердобинцев. Философия культуры в наследии евразийцев исследуется Г.В. Ждановой, А. Игнатовым, Р.А. Урхановой. Историю евразийского движения рассматривают О.А. Казнина, В.Г. Макаров, А.Б. Шатилов. Тема личности в евразийской теории интересует Ю.В. Колесниченко, социально-политическая проблематика – А. Ашкерова, А.Г. Дугина, В.С. Кржевова. Этнографические аспекты творчества Трубецкого и других евразийцев разбирают в своих работах А.А. Никишенков и О.С. Широков.

Самый обширный корпус научных работ посвящен М.М. Бахтину и его наследию. Укажем на небольшие, но всегда глубокие и полемичные статьи С.С. Аверинцева и М.Л. Гаспарова, вскрывающие не только филологические аспекты, но и поднимающиеся до широких философских обобщений. Собственную теорию «диалога культур» в ходе изучения бахтинского наследия разработал В.С. Библер. Скрупулезному анализу подвергает диалогическую теорию Бахтина, в первую очередь ее лингвистическую составляющую, Л.А. Гоготишвили. Интересны сравнительный анализ эстетики Бахтина и работ русских религиозных философов у Н.Д. Тamarченко, этические основания концепции мыслителя у Т.В. Щитцовой, нестандартные филологические изыскания теоретика отечественного постмодернизма В.Н. Курицына. Диалогическую гносеологию мыслителя в ее связи с современной философией рассматривает Д.А. Ольшанский, проблему «другого» – Б.Н. Попов и С. Ушакин, теорию автора – А.Ю. Большакова и А.А. Фаустов. Генезис основных бахтинских идей представляют в своих работах Н.А. Паньков, И.В. Пешков, В.И. Тюпа.

Довольно весомым нам представляется перечень работ, связанных с наследием В.С. Соловьева, поэтому назовем лишь некоторые. Идущую от Соловьева традицию «всеединства» рассматривает В.Н. Акулинин, собственно «учению о всеединстве» посвящены работы Н.А. Подзолковой, С.Б. Роцинского. К антропологии философа проявляет живой интерес П.П. Гайденок, к его историософским идеям – В.В. Сербиненко. В контексте русской религиозной философии рассматривает соловьевское наследие Л.Е. Шапошников. Всегда привлекали историков философии и ранние славянофилы. Из последних публикаций, им посвященных, можно выделить прямо относящиеся к нашему исследованию темы – диалога у А.В. Дорохина, соборности у О.Б. Ионайтис. Антропологию Хомякова анализирует Е.В. Павлова, антропологию Киреевского – К.М. Антонов. Подробный анализ наследия ранних славянофилов проводит Т.И. Благова. В тесной связи с немецкой традицией философствования подает их творчество А.М. Песков.

В отличие от вышеобозначенных мыслителей, русские последователи Канта конца XIX – начала XX века сегодня не вызывают столь оживленного интереса. Тем не менее, на наш взгляд, им также отводится достойное место

в ряду разнообразных трудов историков отечественной философии. Развернутый обзор русского кантианства в обозначенный период дают А.И. Абрамов, С.А. Чернов. Особенности философии Введенского посвятили свои исследования А.А. Ермичев, О.А. Наumenко, В.С. Никоненко, И.Д. Осипов. Проблему «другого» в трудах Введенского и Лапшина анализируют Т.В. Бернюкевич, А.В. Малинов, О.В. Никулина.

Исходя из вышеизложенного, можно утверждать, что диалогическая тематика активно обсуждается в современной философской и историко-философской литературе. Отдельные аспекты наследия русских диалогистов XX века также находят свое осмысление на страницах отечественных исследований. Однако развернутое рассмотрение русской философии диалога в ее целокупности, то есть нескольких взаимопересекающихся концепций, имеющих свои истоки и свое продолжение, еще не было предпринято. Кроме того, необходимо указать и на недостаточное внимание к специфике каждого из представителей русской философии диалога, которая выделяет его на общем фоне актуальной для прошлого столетия тематики. Этим важнейшими аспектами определяются объект и предмет, цели и задачи предпринятого нами исследования.

Объектом исследования является русская философия, изложенная в трудах ее представителей в XIX-XX веках. **Предмет исследования** – концепции русской философии диалога, которые объединены общей тематикой, но демонстрируют особые подходы при выборе и решении конкретных проблем. **Цель исследования** состоит в выявлении теоретических основ диалога, его проблем, форм и содержания в интерпретации русских философов.

Задачи исследования:

1. Изучить роль предшествующих философских теорий, развиваемых на отечественной почве, в формировании русской философии диалога XX века.
2. Провести анализ общих положений диалогических концепций XX века, представленных С.Л. Франком, Л.П. Карсавиным, Н.С. Трубецким и М.М. Бахтиным, во взаимосвязи с мировоззрением этих мыслителей.
3. Выявить оригинальные проблемы, рассматриваемые отечественными мыслителями в рамках диалогических концепций.
4. Представить наследие С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого, М.М. Бахтина в качестве единого направления в русской философии XX века.
5. Обозначить тенденции развития основных положений русской философии диалога в различных областях гуманитарного знания.
6. Определить возможности практического применения положений русской философии диалога в сфере современной журналистики.

Методологическая основа исследования. Методологической базой диссертации как историко-философской работы является сравнительно-исторический и логико-исторический методы. Они заключаются в ретроспек-

тивном сопоставлении и анализе основных текстов русских мыслителей, в той или иной степени затрагивавших в своих работах тему диалога и диалогического миропонимания. Сочетание историко-философского анализа диалогических концепций с биографическим подходом в отношении их создателей позволило не только рассмотреть русский диалогизм в его становлении и развитии, но и вписать в контекст диссертационной работы основной багаж идей русских мыслителей, как реализованных, так и оставшихся только в замыслах.

Фундаментальную функцию в исследовании выполняют принципы историзма, системности, логического единства. Первый из них позволяет к каждому историко-философскому феномену подходить с учетом его реального места в общей линии развития и предполагает обусловленность основных понятий и категорий историческим временем их появления и развития. Принцип системности определяет подход к исследуемому феномену русского диалогизма как к сообразной, но открытой для изменений целостности, когда ни один из элементов не может быть произвольно удален, но может быть модифицирован с учетом новых достижений в сфере научного знания. Принцип логического единства связан с двумя вышеозначенными принципами и необходим для анализа и обобщения разнообразного и сложного по содержанию материала. В целом русская диалогическая философия рассматривается как направление философского реализма, которое исходит не из абстракций субъекта или объекта, но из неделимости изучаемого предмета, одновременно представленного субъектом и объектом.

Важной составляющей методологии диссертационного исследования является также источниковедческий принцип, базирующийся на целенаправленном подборе работ изучаемых отечественных мыслителей, в которых их диалогические концепции являются на различных ступенях разработки. Это позволяет получить представление не только о конечных итогах деятельности в избранном направлении, но и увидеть живое движение их мысли. О разнообразии источников, послуживших основой для исследования, можно судить по представленной библиографии.

Научная новизна исследования заключается в следующих положениях:

1. Исследование является первым, в котором русская философия диалога представлена в виде единого теоретического направления исследований отечественных философов.

2. В работе показаны генезис русской философии диалога XX века и ее перспективы, выражающиеся в разностороннем влиянии на гуманитарные направления научного поиска в сфере политологии, культурологии, коммуникативистики.

3. В рамках общего теоретического поля диалогического философствования в наследии С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого, М.М. Бахтина

выявлены и проанализированы особенные направления, характерные для каждого из этих мыслителей.

4. Работа является одной из первых, в которой творчество наиболее известного в России и на Западе диалогиста М.М. Бахтина вписано в общую диалогическую традицию русской мысли, что позволяет понять не только истоки многих его философских прозрений, но и ясно представить их отличие от западного диалогизма.

5. Впервые теоретические положения русской философии диалога применены для практического анализа такой сферы гуманитарной деятельности, как журналистика.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что в нем, на основе анализа работ русских мыслителей конца XIX – середины XX веков, показана их неразрывная связь в сфере исследования диалогических отношений. Диссертационная работа формулирует новое направление для отечественных исследований русской мысли XX века, обозначенное как русская философия диалога.

Результаты, полученные в ходе работы над диссертацией, могут быть использованы в качестве методологической основы при изучении проблем, связанных с философскими основаниями диалогических отношений.

Практическая значимость предпринятого исследования состоит в возможности использования полученных результатов в преподавательской деятельности специалистов в различных областях, в числе которых история философии, философская антропология, культурология, политология, журналистика.

Материалы диссертационной работы применимы для создания общих курсов по истории русской философии, специальных курсов, посвященных изучению диалогических концепций мыслителей прошлого и современности, проблемам общения и коммуникации, а также при создании учебных и учебно-методических пособий. Представленные в нашем исследовании выводы будут интересны для исследовательской практики в области отечественной и зарубежной философии, антропологии, культурологии.

Апробация основных идей и положений исследования

Материалы, использованные в ходе изучения русской философии диалога, а также некоторые положения диссертационного исследования послужили одной из основ для создания учебника «Средства массовой информации и коммуникации в Интернете». Благодаря проведенному анализу диалогических концепций С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого, М.М. Бахтина увидела свет монография «Русская философия диалога : истоки, ориентации, потенциал».

Основные результаты исследования использованы при подготовке специальных курсов «Средства массовой информации и коммуникации в Интер-

нете», «Диалогические жанры в электронных средствах массовой информации», «Диалог в журналистике».

Важнейшие результаты исследования нашли свое отражение в материалах международных и всероссийских научно-практических конференций. В их числе «Средства массовой информации в современном мире» (СПбГУ, 2004 г.), «Средства массовой информации в многополярном мире» (МГУ, 2005 г.), «Гуманизм социальный, либеральный и религиозный: проблемы диалога» (ТюмГУ, 2005 г.), «Философия: вызов современности» (УрГУ, 2005 г.), «Проблемы массовой коммуникации» (Воронежский ГУ, 2006 г.), «Современные проблемы межкультурных коммуникаций» (Нижегородский государственный гуманитарный университет, 2006 г.), «Средства массовой информации в условиях глобальной трансформации социальной среды» (МГУ, 2008 г.), «Шестые Марксовские чтения» (Нижегородский государственный гуманитарный университет, 2008 г.). Выводы и положения диссертационной работы отражены в 29 публикациях автора.

Положения и выводы диссертации обсуждались на заседаниях кафедры истории философии Уральского государственного университета им А.М. Горького, на заседаниях теоретического семинара «Русская идея» ИППК Уральского государственного университета им А.М. Горького.

Структура и объем исследования

Структура диссертации обусловлена целью и основными задачами исследования. Данная структура включает введение, шесть глав, заключение и список использованной литературы из 574 наименований, 39 из которых на иностранных языках. Общий объем исследования составляет 377 страниц.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении обосновывается актуальность темы, обозначаются объект и предмет исследовательской работы, формулируются ее цель и задачи, указывается методологическая и источниковедческая база исследования, оценивается степень разработанности изучаемой проблемы, формулируется научная новизна, раскрывается содержание выносимых на защиту теоретических положений, описывается теоретическая и практическая значимость диссертации, уровень апробации основных положений и ее общая структура.

В первой главе «Философия диалога в России: содержание, истоки, традиции» рассмотрены содержание понятия «диалог» и различные направления диалогического мышления в сфере философии. Показано, что эти направления сопряжены с конкретными концепциями, предложенными тем или иным мыслителем.

В первом параграфе «Истоки русской философии диалога: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский» дается трактовка диалогических основ философии

ствования ранних славянофилов. Осевая интенция их философского творчества состоит в выявлении и утверждении качественной оригинальности истории, культуры, познавательных способностей русского народа. Такое своеобразие обосновывалось оригинальным соединением национального самосознания и выработанных веками православных традиций. Славянофилы полагали, что русская история и быт, национальная культура и духовность в целокупности являются ни с чем не сравнимыми жизненными ценностями. Только ориентируясь на их возрождение и очищение от западных культурных наслоений, возможно осуществить свободное развитие не только России, но и всего мира в целом.

Труды А.С. Хомякова охватывают проблемы всемирной истории, истории религий, богословское учение о Церкви, проблемы метафизики и гносеологии, анализ европейской философии. Идея соборности красной нитью проходит через все работы Хомякова, независимо от того, касаются ли они вопросов антропологии, социологии, эстетики, педагогики или частных вопросов, актуальных для современной философу эпохи. Киреевский, в свою очередь, в нескольких философских статьях изложил концепцию цельного человеческого духа, которая органично влилась в соборную концепцию Хомякова.

Славянофильская историософия представлена, прежде всего, в «Записках о всемирной истории» (названной издателями «Семирамидой») А.С. Хомякова. Книга являет собой попытку целостного изложения всемирной истории, определения ее смысла и назначения. Достаточно критически оценивая итоги истолкования исторического развития в немецком рационализме, Хомяков, тем не менее, полагал бессмысленным возвращение к традиционной «нефилософской» истории. Альтернативой гегелевской модели исторического развития и связанной с ней европоцентристской схеме в «Семирамиде» провозглашается полицентристски ориентированное историческое развитие стран и народов мира, в котором принципиально отсутствует единый культурный и географический центр. Таким образом, прокладывается путь к диалогическому взаимодействию разных народов и культур, что в дальнейшем будет развернуто представлено в размышлениях русских мыслителей XX столетия.

Хомяков стал первым из отечественных теоретиков, придерживавшихся концепции особых культурно-исторических типов, находящихся в диалогическом противоборстве. Она получила развитие в труде Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1871), а в дальнейшем трансформировалась в теорию евразийской общности народов, развиваемую Н.С. Трубецким в 1920-х годах в рамках евразийской доктрины.

Своеобразие гносеологии Хомякова в том, что он одним из первых в европейской философии обратился к категории воли в ее функции разграничения субъективного и объективного мира. Такой подход был фундирован критикой немецких философских систем, которые трактовались мыслителем как

концепции безвольности. У Хомякова воля слита с целостным, разумным духом. «Разумная воля» полагает различие между «я» и «не-я», между внутренним и внешним мирами. Воля является остоном личности и передает знания, добытые посредством веры, на рассмотрение рассудочного мышления. При этом подлинное постижение реальных явлений и Божественного откровения доступно только цельному разуму в соборном социуме. Идея Хомякова о соборном знании стала вскоре традиционной для русской религиозной философии. Высоко оценил его учение Н.А. Бердяев, который полагал, что «конкретный спиритуализм» Хомякова сделал теоретика славянофильства «родоначальником самостоятельной русской философии, так блестяще потом представленной Вл. Соловьевым»⁶.

Русский философ только наметил, но не смог разработать во всех подробностях теорию цельного знания, одной из задач которой являлось решение проблемы отношений субъекта и объекта, подхваченной в конце XIX века отечественными последователями Канта. Однако это нисколько не умаляет заслуг Хомякова перед отечественной мыслью, поскольку уже сама постановка им соответствующих философских вопросов являлась весомым достижением.

Онтологический раздел в творчестве Хомякова занимает совсем небольшое место по количеству написанного. Однако некоторые основные моменты его представления о бытии можно установить с большой долей определенности. При этом гносеология Хомякова находится в прямой связи с онтологией. Такие предикаты Абсолюта или «волящего разума» как воля, вера, любовь, рассудок присущи также и человеческому сознанию. Поскольку бытие есть нерасторжимое единство, то и познание бытия может быть осуществлено только целостным духом, в котором воля, вера, любовь, мышление сосуществуют в слитной нераздельности.

У многих представителей идеалистической философии понятие «Сущего» выражает онтологический абсолют и в то же время совокупность различных проявлений бытия. Понятно, что у такого религиозного мыслителя как Хомяков под «Сущим» подразумевался Бог, воплощающий живое единство объективности и субъективности, которые находятся в продуктивном диалогическом взаимодействии. При этом в основе «Сущего» лежит свободно творящий дух, разумная воля, которая в акте самосознания творит мир явлений путем отчуждения своего внутреннего содержания.

Находясь в плодотворном диалоге с современной ему немецкой философией, Хомяков пришел к необходимости найти мировую основу, имеющую природные и духовные качества, объединенные единой волей. Это был для него исходный момент для развития всех прочих онтологических идей. Свою теоретическую конструкцию Хомяков строит, в противовес гегелевским рас-

⁶ Бердяев Н. А. А. С. Хомяков как философ // Н. Бердяев о русской философии. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 2. – С. 33.

суждениям, в направлении от конкретного к абстрактному. В реальном мире, по мнению русского мыслителя, происходит переход пространства в мысль, а власти – в волю.

Объективные явления в своей определенности могут быть, по Хомякову, поняты не сами по себе, но лишь в отношении к другим, изначально действующим на них силам, ибо сами эти явления постоянно изменяются. Стало быть, любое явление может быть разбито на множество составных частей, но эти части существуют лишь идеально, а не материально. Объединиться же они могут только благодаря Божественной воле. В данном случае видна явная перекличка с диалогическими концепциями С.Л. Франка и Л.П. Карсавина, придававших большое значение не только взаимоотношениям различных частей мира, но и объединяющей силе Абсолюта, благодаря чему возможно разрешение проблемы субъект-объектных отношений.

Бытие в целом трактуется философом как своеобразное диалогическое поле взаимодействия Божественной и человеческой воли. В свою очередь, обобщающая категория «все», сравниваемая философом с народным понятием «Божий мир», является идеальной и невещественной, однако при этом обладающей вполне определенной сущностью, связанной с волевым началом. «Все» отделилось от своей природности с целью оказаться свободной от явлений и заключить в себе единое мышление. В итоге «все» становится свободной мыслью и разумной волей, обладающей абсолютной полнотой и отсутствием участвующих изменений, претендуя, таким образом, на основополагающее понятие в онтологической конструкции Хомякова. Резюмируя сказанное, онтологию Хомякова можно причислить к волюнтаристской вариации системы объективного идеализма, ведущей свое начало от Гегеля.

Важнейшее для Хомякова понятие «соборность» является плодотворным в самых разных отношениях. И, прежде всего, это касается социальной философии, в рамках которой соборность связана с устройством государства, религиозной жизнью народа и его общинным укладом. Соборное сознание целиком и полностью согласовано с хомяковским учением о любви, а также с понятием цельной личности другого основоположника славянофильства Киреевского. Кроме того, под соборностью необходимо понимать, с точки зрения Хомякова, и способ познания мира, характеризующийся полнотой и жизненностью, в отличие от западных участивших гносеологических учений, схватывающих лишь отдельные элементы «мертвого» бытия. В итоге соборность становится органичным элементом многогранной теоретической конструкции Хомякова. Во многом именно идеи соборности и соборного мышления повлияли на появление и развитие диалогических концепций в России XX века.

Теория православной соборной личности Хомякова в самой своей сущности родственна диалогическим чертам учения Киреевского о целостности личности. Оба мыслителя считали, что именно с Аристотеля ведет свою ро-

дословную расщепление единой реальности на субъект и объект. Это в немецкой философии приводит к абсолютизации индивидуального сознания. Правда, за рамками теоретизирования основоположников славянофильства остались непростые вопросы соотношения святости и греховности человеческого существования, противления людей соборному воцерковлению, людской отчужденности в реальной жизни. Но это вполне объяснимо, поскольку углубление в эти темы вошло бы в противоречие с исходными посылками теории соборности, нацеливающими на представление идеального христианского социума.

И.В. Киреевский не создал завершенной системы и не разработал строгой философской формы для конструируемых им понятий. Он высказывал свои идеи в статьях, дневнике, письмах. Отсюда – некоторые терминологические неувязки и противоречия. Кроме того, теоретическое развитие Киреевского проходило с возвратными движениями к прежним идеям. Так, статья «Девятнадцатый век» (1832) близка западническим воззрениям, в то время как «Обозрение русской словесности за 1829 год» (1830) в определенном смысле может быть соотнесена с будущей славянофильской концепцией. И в этом Киреевский заметно отличался от Хомякова, который лишь уточнял и развивал собственные идеи, зародившиеся еще в ранней молодости.

Из различных отраслей философского знания Киреевский больше всего внимания уделил философии истории и антропологии. В философии истории он сосредоточился на обосновании самобытности исторического пути православной России, в антропологии – на духовном предназначении религиозно мыслящего человека.

Историософские изыскания Киреевского связаны с темой противопоставления Европы и России как двух культурных и религиозных форм цивилизации. По Киреевскому историческая жизнь народов предопределена религиями и типами мышления. Для Западной Европы это латинское христианство и рационализм, для православного мира – восточное христианство и особый «цельный разум». С этой точки зрения критически препарировалась вся история западноевропейской мысли. Возрождение Европы, впавшей в грех индивидуализма, может осуществиться только на пути принятия ею ценностей идеального «православно-словенского» мира, к которому должна стремиться и Россия, также имеющая свои недостатки и даже пороки, опять-таки обусловленные западным влиянием.

Киреевский указывал на своеобразный европейский характер государственного строительства, основой которого было насильственное завоевание и порабощение разных народов. С завоеванием связана идея индивидуальной изолированности и искусственного аристократизма. История России строилась на других принципах. Здесь не было рационально-юридической основы и не было завоевательной политики. Государство началось с договорных, диалогических отношений с варягами, призванными руководить Русью. Дру-

гой опорой государства были опять-таки договорные отношения с крестьянской общиной, внутреннее устройство которой, в свою очередь, также во многом определялось задачами конструктивного социального диалога.

К сожалению, Киреевский не успел развернуто изложить основные принципы православной философии, противостоящей негативным влияниям Запада, которые мыслитель обстоятельно критикует в своих работах. При этом, его критика рационализма европейской философии нацелена на доказательство необходимости развития самостоятельных начал православной соборной культуры. Причем, не только в России, но и в Западной Европе.

В противовес гегельянству система позднего Шеллинга трактуется Киреевским как попытка западноевропейской философии найти выход, свернуть с тупиковой ветви развития. Это возможно лишь на пути отказа от прежнего рационализма и перехода на позиции истинной веры. В поздние годы Киреевский продолжал оставаться сторонником линии Шеллинга, намеченной в философии «откровения», хотя и критически смотрел на достигнутые немецким философом результаты. Философия позднего Шеллинга стала одной из предпосылок формирования собственной концепции Киреевского. Можно утверждать, что всей своей жизнью русский мыслитель доказал стремление создать именно «жизнестроительное учение», которое основывалось на восточнохристианской патристике и православном образе мышления.

Концепция «цельного духа» человека Киреевского является наиболее оригинальной частью его общего учения и во многом связана с диалогическим направлением в истории русской философской мысли. Общие антропологические взгляды Киреевского определяются, в первую очередь, христианством восточного образца. В их основу положена идея цельности духовного мира человека, характерная для византийской патристики.

Ориентируясь на писания отцов Восточной Церкви, Киреевский разработал концепцию, в которой объединены антропологические и гносеологические аспекты его учения. Важнейший для теории познания вопрос о взаимодействии веры и разума интерпретировался русским философом в русле православной учения о смысле жизни человека. Цельность духа, по Киреевскому, определяется органичным слиянием веры и разума, что позволяет осуществлять познавательный процесс в его живой полноте, в отличие от ограниченного логическим мышлением в трансцендентальном идеализме. Логическое или рассудочное мышление лишь способствует классификации реальных явлений, не позволяя проникать в их жизнь и особый неявленный мир, что ведет к отбрасыванию подлинно духовных основ гносеологической деятельности. Как и Хомяков, он отмечал, что познание невозможно осуществлять только с помощью рассудочной деятельности. Для этого необходимо использовать все стороны отношения личности к познаваемому предмету, в том числе связанные с ее духовной жизнью.

Цельный человек, в представлении Киреевского, сочетает в неразрывном и плодотворном единстве свою волю, веру, любовь, совесть. Мыслитель различает в этой связи понятия «внутреннего» и «внешнего» человека, которые находятся в постоянном диалогическом взаимодействии. Внутренний человек объединяет в себе духовные способности и потребности, например любовь к Богу, ощущение вины и стыда, сострадание, эстетическое чувство. Внешний – выражается в совокупности социальных ролей, которые часто противоречат друг другу, вызывая расслоение человеческой личности и определяя противоречивость его духовной жизни. В данном аспекте Киреевский может быть назван предтечей диалогической концепции «симфонической личности» Л.П. Карсавина.

По мнению Киреевского, в качестве типичного образца «внешнего человека» может выступить просвещенный европеец с его рационализмом и индивидуализмом. В отличие от него русский тип, несмотря на некоторые его отличия от идеала, более напоминает по своей структуре «внутреннего человека». Концепция Киреевского, пусть и не систематизированная по западному образцу, но достаточно разносторонняя, оказала заметное влияние на дальнейшее развитие русской философии, в том числе и на диалогическую ее составляющую.

В завершении рассмотрения взглядов ранних славянофилов в области метафизических, историософских и антропологических проблем отмечается их органическую взаимосвязь, что позволило создать довольно стройное учение, нацеленное на собирание духовных сил человека в диалогическом взаимодействии с Богом и другими людьми, а также на гармоничное сосуществование разных культурных общностей.

Непреходящее значение в учении славянофилов, по мнению историка отечественной мысли Г.В. Флоровского, имеет тема культурного диалога России и Европы, поскольку «за этой конкретной, фактической, историко-географической противоположностью для романтического сознания идеалистов сороковых годов стояла другая, давшая ей содержание, принципиальная антитеза – антитеза принуждающей власти и творческой свободы. В процессе систематического углубления и эта антитеза была сведена к еще более первичной – к антитезе разума и любви»⁷. Западный исследователь К. Гарднер подчеркивает в духовных и теоретических исканиях славянофилов именно ориентированность на диалог во взаимоотношениях разных людей и народов⁸. И.В. Киреевского он называет «провозвестником понимания бытия как общения», полагая, что идея русского философа о живом и цельном зрении ума, высказанная им пусть и не в систематической форме, должна стать основой всеобъемлющей науки о человеке в третьем тысячелетии, когда будет

⁷ Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Начала. – 1991. – № 3. – С. 35.

⁸ См.: Благова Т. И. Родоначальники славянофильства: Алексей Хомяков и Иван Киреевский. – М., 1995. – С. 341.

восстановлен подлинный смысл человеческого существования и терпимое отношение ко всем людям, участвующим в глобальном диалоге.

Второй параграф «Философия всеединства В.С. Соловьева» посвящен диалогическим аспектам, характерным для философской системы В.С. Соловьева.

Русский мыслитель много взял у ранних славянофилов, несмотря на то, что много спорил со славянофилами поздними. Несомненным является влияние на его теоретические построения концепций «соборности» и «цельной личности». В.В. Розанов, указывает на то, что Соловьев, «как Хомяков, но с несравненно большим влиянием и успехом начал выводить русскую мысль к подлинным темам религии, разрушая царящий вокруг формализм»⁹.

Соловьев принадлежит к числу тех немногих русских мыслителей, которым удалось создать философскую систему, охватывающую различные области философского знания и отличающуюся единством общего подхода, логической последовательностью в проработке основных идей и их взаимообусловленностью. Благодаря этому система русского мыслителя позволяет ответить на большинство философских вопросов с единой точки зрения. В их трактовке, последовательности и форме изложения он заметно отошел западноевропейских предшественников, опираясь на собственные представления о научном познании и религиозном постижении истины, которые, по мнению Соловьева, находятся в постоянном взаимообогащающем проникновении, что с современных позиций может быть обозначено как диалогическое, нацеленное на гармоничное сосуществование.

Обобщая философские идеи самого разного происхождения, Соловьев в основу своей системы положил принцип всеединства. Все наличествует во всем – такова самая общая формула этого принципа. Однако, отмечал философ, все наличествует во всем лишь как тенденция, как закон изменения и развития. Абсолютное всеединство – это Бог, а мир – всеединство в процессе становления. Мир содержит в себе абсолютное всеединство как идею. Но без нее мир не может существовать, ибо в этом случае он раскололся бы на антагонистические элементы, ведущие друг с другом бесконечную войну за господство. Отсюда вытекает, что абсолютное всеединство как гармония и согласованность всех частей земного мира – это идеал, к которому объединенно (или в терминологии славянофилов – соборно) необходимо стремиться всему человечеству.

В целом размышления Соловьева о мироустройстве ориентированы на категорию «сущего», связывающую в единую систему бытие и мышление, неправомерно разорванные в предшествующем западном идеализме и потому не дающие всей полноты реальной картины мира. В конечном счете, категория «сущего» позволяет философу ликвидировать пропасть между объек-

⁹ Розанов В. В. Об одной особенной заслуге Вл. С. Соловьева // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жизни. – М., 1990. – С. 374.

том и субъектом познания, предопределяя собой создание концепции всеединства.

В соответствии с многосторонне проработанной онтологией принцип всеединства в гносеологическом аспекте реализуется у Соловьева через концепцию цельного знания. При этом гносеология ставится в зависимость от истинно-сущего, для изучения которого она и предназначена. Изменчивые формы человеческого бытия в данном случае остаются в стороне от магистральной линии существования и развития гносеологии. При этом «цельное знание» Соловьева ориентируется на неразрывную взаимосвязь важнейших разновидностей познания: эмпирически-научного, рационально-философского и мистически-религиозного.

Центральная концепция всеединства в философии Соловьева последовательно связана с понятием «Софии – Премудрости Божией» и учением о Богочеловечестве, которые занимают важное место в творчестве философа и поэтому могут быть выделены в самостоятельные отрасли исследования. Однако не затронуть их нельзя по причине глубокого взаимопроникновения разных идей и даже поэтических образов в теоретических построениях русского мыслителя. В представлении Соловьева Бог является высшей личностью, любящей, разумной и волевой, которая обеспечивает телесное и духовное единство мира. Данное представление, которое будет по-новому переосмыслено Л.П. Карсавиным в его диалогической концепции «симфонической личности», намечает прямую связь с соловьевским учением о Богочеловечестве.

Соловьев был сторонником исторического подхода к реальности. При этом история выступает у него в качестве богочеловеческого процесса, что проявляется через развитие религиозного сознания, определяющего собой разные исторические периоды. Поэтому, по мнению Соловьева, действительность нельзя рассматривать в застывших формах. Непосредственным субъектом всех изменений в мире выступает у Соловьева мировая душа, обладающая особой энергией, которая одухотворяет все существующее в природе. Однако активной мировая душа становится благодаря Богу и его замыслу конечного преображения косной материи. В отношении последнего момента следует указать на вполне оригинальный подход философа к проблеме материи, поскольку он положительно воспринял некоторые черты древнегреческого материализма, оригинально объединив их с пантеистическими идеями.

Историософский оптимизм Соловьева базировался на вере в то, что человечество, оставаясь в рамках исторического процесса, придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели. Возвращение мира к Богу произойдет благодаря действию Софии в мире, вследствие чего Абсолют оказывается не только в центре вечности, но и на периферии мирового исторического процесса. Рассматривая учение о Софии с точки зрения онтологии, можно прийти к выводу, что в нем проявилось стремление представить абсо-

лютную женственность как «иное» Бога и попытаться определить характер их отношений. Таким образом, в софиологии Соловьева явно просматривается диалогический аспект объяснения исторического развития человечества, являющегося следствием взаимодействия не только Бога и человека, но также Бога с самим собой или, если так можно выразиться, внутритрипостасного общения триединого Абсолюта.

При этом наиболее активную роль София играет не в природе, а в человеческом социуме. София есть то, что объединяет на основе плодотворного диалога человечество, всех людей, причем не только живущих в настоящее время, но все прошлые, ушедшие из земной жизни, поколения. В развитии общества София являет себя непосредственно как начало братской любви и единения людей. Соловьев также связывает Софию с объединенной и преображенной христианской церковью. Это связано с тем, что церковь также является посредницей между Богом и человеком, помогая наладить между ними активный диалог, итогом которого является стяжание благодати и, в конечном счете, преображение всего мира на началах любви.

Учение Соловьева о всеединстве в дальнейшем стало основой для целого направления в русской философии. К этому направлению принадлежали такие известные русские философы, как С.Н. Булгаков¹⁰, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, П.В. Флоренский, С.Л. Франк. Благодаря развитию философского направления, ориентированного на соловьевское учение о всеединстве, обнаружились дополнительные области исследований, в рамках которых были поставлены и новые проблемы, что в конечном итоге, привело к заметному обогащению изначально разработанной Соловьевым системы. Для нашего исследования важны именно диалогические интуиции В.С. Соловьева, разрабатываемые им в своеобразном ключе учения о всеединстве и оказавшие заметное влияние на таких мыслителей, как С.Л. Франк и Л.П. Карсавин. Если первый сделал упор на онтологические основания диалога, то второй углубился в антропологическую проблематику в рамках собственной концепции «симфонической личности».

Третий параграф «Проблема отношений субъекта и объекта у русских «новокантианцев» раскрывает важнейшие особенности диалогических подходов русских последователей Канта в академической философии конца XIX – начала XX века. В первую очередь, проясняется историко-философское значение «новокантианского» течения в русской мысли обозначенного периода, которое отлично как от немецкого, так и от российского неокантианства.

Определение «новокантианцы», к которым отнесены А.И. Введенский и И.И. Лапшин, заимствовано у П.Е. Астафьева, дискутировавшего с Введен-

¹⁰ *О творчестве С. Н. Булгакова см.: Зинovieв И. В. В диалоге с XIX веком: стиль и проблемы философии С. Н. Булгакова. – Екатеринбург, 2007.*

ским¹¹. В данном случае важно выделить определенное направление в русской философии в конкретный исторический отрезок времени, в рамках которого некоторые кантовские идеи были по-своему переосмыслены отечественными философами, что повлияло в дальнейшем на формирование русской философии диалога.

Введенский, как и его младшие коллеги И.И. Лапшин и Г.И. Челпанов, не был ярким приверженцем того или иного течения немецкого неокантианства, процветавшего в конце XIX века в Европе. Тем не менее, он дополнил кантианскую теорию некоторыми новыми идеями, может быть, не столь строго оформленными и масштабно разработанными, как у немецких коллег, но, однако же, вызвавшими бурные дискуссии в российском академическом сообществе.

В целом Введенский строил свою концепцию, опираясь на собственное толкование принципов кантовского критицизма. Так, он пытался как можно более определенно разграничить сферу научного и метафизического. Для этого он дополнил критический принцип Канта собственной теорией, названной «логицизмом». Помимо различных аспектов логики, Введенский разрабатывал метафизическую проблематику, напрямую связывая ее с религиозной стороной жизни. Он допускал три разновидности знания – априорное, апостериорное и веру (мистическое знание). Подлинным основанием метафизики у Введенского является нравственность, поскольку практический разум выше теоретического в смысле истинности своих положений. На основе такого нравственного фундамента возможно развитие метафизики в качестве знания о трансцендентном. И это не подрывает у Введенского позиции критической философии, которая оказывается необходимой, чтобы все вопросы о трансцендентном свести к вере.

Введенский поставил вопрос о необходимости вывести учение о душе и сущности психического за пределы психологии, связать его с новой после-кантовской метафизикой, обоснованием которой он и занимался. Философ полагал, что всякая душевная жизнь подчинена закону отсутствия объективных признаков одушевления, а признание чужой духовности диктуется человеку только его нравственным чувством. Последнее связано с нравственным долгом, постулирующим принцип свободы воли, бессмертие души, существование Бога.

В работе «О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (1892) Введенский впервые обращается к развернутому осмыслению проблемы взаимодействия субъекта и объекта, приближаясь в ее постановке к более поздним концепциям философии диалога, например, у С.Л. Франка и М.М. Бахтина. В этой связи надо заметить, что Введенский в более раннем своем

¹¹ См.: Малинов А. В. «Психофизический закон» А.И. Введенского и его критики // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. – СПб., 2006. – С. 112.

труде «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1888) сформулировал основной закон сознания, выражающийся в неотделимости «я» от «не-я». Более того, он настаивал на том, что «я» обретает свою сущность только в момент противопоставления «не-я». Через два года, в учебном курсе «Введение в философию» (1890), Введенский развил первоначальную идею о взаимоотношениях «я» и «не-я». Здесь он уже размышлял о чужой душевной жизни, которая представляется как некая «вещь в себе». В качестве некоего суррогатного знания о ней выступают лишь собственные представления человека о своей душевной жизни, которыми он замещает эмпирически недоступные факты реальной чужой жизни.

Для русского философа жизненно важно было согласовать собственную веру в одушевление других людей, Бога и другие метафизические истины с кантовским учением. И Введенский полагал выведенный им «закон одушевления», который основан на вере в существование чужой душевной жизни, вполне логичным мостиком между кантовским критицизмом и нравственными потребностями человека, который не может жить без веры в определенные мистические истины. Введенский, с одной стороны, отрицал возможность научного обоснования чужого одушевления, а с другой стороны, именно в этом находил обоснование верности кантовского метода, применимого и для построения трансцендентной метафизики, напрямую связанной с нравственностью. И в этом проявилась раздвоенность теоретических выкладок философа.

Важно, что русский философ обратился к наиболее сложному вопросу, на который сам Кант прямого ответа не дал. Этот вопрос позволил нащупать еще одну точку сопрягающего «притяжения-отталкивания» кантовского учения и основных течений русской метафизики. Такое сопряжение позволило констатировать не только слабость кантовского учения, но и свидетельствовало об огромном потенциале его развития. Потенциал этот в большей мере был связан с антропологическим направлением развития философии. В соединении с метафизическими исканиями в России он принес самые разнообразные плоды – христианский социализм С.Н. Булгакова, антиномическое богословие П.В. Флоренского, философию диалога в лице С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого и М.М. Бахтина. В этой связи стоит сослаться на весьма точное замечание В.В. Зеньковского о том, что «попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский оказывается *философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее*»¹².

В русле кантовского критицизма развивалось раннее творчество И.И. Лапшина, который учился у А.И. Введенского и унаследовал от него философскую кафедру Петербургского университета в 1913 году.

¹² Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. (4 ч.). – Л., 1991. – Т. 2. Ч. 1. – С. 235–236.

В отличие от Введенского, следовавшего путями критицизма к нравственной метафизике, отличавшейся от строго научного знания, но все имеющей право на существование, у Лапшина вся теория познания зиждется на категорическом неприятии любых метафизических построений, в том числе и базирующихся на нравственном или религиозном чувствах. Метафизику Лапшин согласен принимать лишь в порядке некоторого дополнения к строгой науке, позволяющего более быстрым путем прийти к искомому результату, скажем, в условиях отсутствия надлежащих эмпирических данных.

В целом гносеологический имманентизм Лапшина во многом ориентирован на эмпирический реализм. Но реальность как таковая остается чужда его мысли, прежде всего, вследствие полного отвержения философом морального мышления. Тем не менее, столкновение с реальностью сам философ провоцирует при выяснении проблемы объективации «чужого я», которую он пытается решить все с тех же позиций отказа от метафизических и нравственных постулатов.

Обратившись в работе «Проблема чужого «я» в новейшей философии» (1910) к исследованию взаимоотношений субъекта и объекта, Лапшин продолжил дело своего учителя А.И. Введенского, впервые в истории русской философии подошедшего к вопросу о реальности чужого одушевления с позиции кантианства. При этом Лапшин напрямую увязывает данную проблему с эстетикой, которой он впоследствии уделит достаточно большое внимание в работах о творчестве русских композиторов.

По мнению Лапшина, реальность «чужого я» лишь гипотетична, поэтому представление о чужой одушевленности вполне может быть отнесено к метафизике. В качестве метафизической гипотезы, которые нередко сопутствуют познавательному процессу и в послекантовское время, такое представление может быть весьма перспективным с точки зрения вспомогательного элемента новых концепций. Лапшин настойчиво и вполне обоснованно подчеркивает новизну затронутой его учителем Введенским проблемы. При этом отмечается недостаточное внимание Канта к данному вопросу. В итоге, реальность «чужого я», не обоснованная теоретическими соображениями как объект опытного познания и не соотнесенная с моральными постулатами, превращается у Канта в абстрактную гипотезу, требующую серьезной научной проработки и доказательства. Не много достигли и последователи великого кенигсбержца, из которых Лапшин упоминает Когена, Виндельбанда и Риккерта. Сам русский исследователь убежден в необходимости строго научного подхода к проблеме «чужого я».

В отличие от Введенского, его ученик не желал, из научно доказанных соображений, апеллировать к метафизическим чувствам. Более того, предпочтение в научных доказательствах он отдавал логическому познанию, ориентированному на эмпирические данные. А эти доказательства были не в пользу существования реального «чужого я». Из такого затруднительного

положения философ находит замечательный выход, состоящий в объединении совершенно разнородных понятий в единый понятийный узел, из которого рождается «истина» все того же имманентного видения проблемы. Лапшин объединяет выражение человеческих чувств, которые мы можем схватывать эмпирически; наши прежние душевные переживания, бережно сохраненные памятью; идею реальности «чужого я», свойственную обыденному сознанию. Сцепка трех этих моментов выводит Лапшина на тезис об иллюзорности «чужого я», основанной на человеческой склонности к эстетической перевоплощаемости.

Таким образом, поставив реальность душевной жизни других людей в зависимость от эстетической перевоплощаемости, Лапшин упрочил собственный критицизм, но получил в итоге новую проблему, связанную с психологией, то есть с той самой эмпирической действительностью, на которую он постоянно пытается опереться.

В более позднем сочинении «Проблема «чужого я» в индийской философии» (1947) Лапшин вновь обратился к заинтересовавшей его в годы раннего творчества проблеме. Впрочем, каких-то новых решений в этом сочинении не предлагается. В частности, у Лапшина вновь повторяются прежние мотивы непознаваемости «вещи в себе» и, как следствие, непознаваемости «чужого я».

Несмотря на объективно минорные последствия решения проблемы «чужого я» для общего научного мировоззрения Лапшина, его изыскания представляются весьма важными и продуктивными. Вслед за А.И. Введенским он продолжил разработку проблемы субъект-объектных отношений, попытавшись уже по-своему втиснуть ее в узко понимаемый кантовский критицизм. Важным аспектом является постановка вопроса в разрезе иллюзорности человеческого сознания или, как говорят сегодня, его существования в виртуальном пространстве. При этом такая иллюзорность базируется на эстетической перевоплощаемости или, если перейти опять-таки на современную терминологию, карнавальной действительности с переодеваниями и игрой различных социальных ролей. Данные теоретические подходы, пускай и в самой первичной, понятийно не отделанной форме, были отнюдь не случайными в достаточно цельном, на наш взгляд, мировоззрении Лапшина.

Не имея совершенно никакого философского вкуса к рассуждению о постулатах морального сознания, Лапшин немало места в своем творчестве уделил вопросам эстетическим. Это относится не только к собственно философским изысканиям, но и к ряду работ, посвященных искусству. О путях и возможностях перевоплощаемости всякой творческой натуры Лапшин рассуждает в разных теоретических работах¹³.

¹³ См.: Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии : введение в историю философии. – М., 1999; Лапшин И. И. Заветные думы Скрябина. – Пг., 1922.

Идеи Лапшина не могли не оказать влияния на тех, кто был знаком с его работами. Яркое тому свидетельство – творчество советского философа-компаративиста Ф.И. Щербатского, который в частности занимался переводом и изучением буддистского трактата Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности», точное название которого «Доказательство (существования) другого». Нам представляется вполне вероятным влияние И.И. Лапшина и на М.М. Бахтина. На эту мысль наводит определенное сходство не только проблем, но и некоторых общих тенденций в их решении. Кроме того, Бахтин мог не только быть читателем работ Лапшина, но и его слушателем, что также относится и к А.И. Введенскому, о бахтинском ученичестве у которого пишут современные исследователи¹⁴.

Говоря в целом о наследии А.И. Введенского и И.И. Лапшина, связанном с проблемой отношений субъекта и объекта, следует отметить, что именно эти мыслители оказались в русле одного из основных течений западной философии XX века. Они по-своему переосмысливали наследие Канта, пытаясь разрешить проблему познаваемости «другого я» и коммуникативного взаимодействия с ним. При этом были выявлены новые узловые вопросы, рассмотрение которых не только обострилось, но и затянулось вследствие трагической эпохи войн и революций.

Глава вторая «Философская система С.Л. Франка и его концепция «мы-диалога» открывается общими замечаниями о жизни и теоретическом наследии философа.

В первом параграфе «Основные философские влияния» рассмотрены главнейшие духовные и философские импульсы, которые были сообщены С.Л. Франку не только русской, но и немецкой художественной и философской литературой.

Если говорить о воздействии русской мысли, то от славянофилов тянется идейная связь с термином «живое знание» и понятием «соборности», которые Франк использует в разных своих работах. Философия Франка тесно соприкасается с интуитивизмом Н.О. Лосского. В некоторых моментах видна перекличка взглядов Франка и С.Н. Булгакова. Особо следует указать на влияние В.С. Соловьева, к которому Франк близок во многих отношениях. Такие понятия, как «Всеединство», «Богочеловечество» являются ведущими для обоих представителей русской философии.

При всем многообразии своих теоретических интересов, Франк является наиболее систематическим мыслителем из всей плеяды Серебряного века русской культуры. В этом, безусловно, сказалось огромное влияние немецкой философии, работавшей со строго очерченными категориями, фундированными системами классической древнегреческой мысли. При этом Франк са-

¹⁴ См., например: Бонеевская Н. К. М. М. Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 83; Емельянов Б. В. Три века русской философии : русская философия XX века. – Екатеринбург, 2003. – С. 588.

мостоятельно прорабатывал труды неоплатоников, которые заметно продвинули его в понимании душевного и духовного мира человека. Как философ он был тесно связан с традицией, которая берет свое начало у Платона. Читатель постоянно встречает у него отголоски мыслей Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина. Также в поле внимания мыслителя были представители средневековой патристики, философии Нового времени, в особенности, работы Николая Кузанского.

В отношении немецкой философии следует заметить, что не только классику, но и новейшие работы своих коллег Франк стремился прочитывать одним из первых в среде русской эмиграции. В этом ему, конечно же, способствовало отличное знание немецкого языка. Большое значение для Франка имело интеллектуальное общение с Максом Шелером. В последние годы жизни Франк вел переписку с духовно близким ему швейцарским психиатром и философом Л. Бинсвангером. С.Л. Франк детально разбирал проблему «диалогического мышления», изложенную в одноименной книге В. Каспера. Он был знаком с произведениями представителей диалогизма М. Бубера, Ф. Розенцвейга.

Во втором параграфе «Онтологическое учение» анализируются особенности онтологии Франка. Философ исходит из теории всеединства, очерчивая в ее рамках и проникновение божественной сущности в естество человека. И здесь возникает определенная сложность в понимании взаимодействия Бога и человека, каждый из которых должен в диалоге представлять другую сущность, другое естество. Иначе диалога не может быть в принципе. В чем же Франк находит разрешение данной проблемы? Франк полагает, что Бог снисходит до человека, приоткрываясь ему в образе «Ты», характерном для другого сознания. Однако при этом взаимоотношение «я-Ты» строится с учетом внемирового слияния в виде «мы». То есть Франк демонстрирует образец антиномического мышления. Таким образом, Франк развивает идеи В.С. Соловьева, переходя от логически непротиворечивых суждений к суждениям антиномическим, нацеленным не на разрешение противоречия, а на его удержание и сохранение, но в «преображенном» виде.

Следует указать на важную поправку Франка к концепции всеединства Соловьева, связанную с мистическим опытом узрения последним Софии – Премудрости Божией. К этому опыту, точнее, его результату – включению в соловьевскую теорию Софии-посредницы между Богом и миром, Франк остается принципиально равнодушным, в отличие, например, от П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова, с воодушевлением воспринявших именно софиологические аспекты соловьевского учения. Всеединство определяется для Франка исключительно внутренней сущностью как Бога, так и мира. Таким образом, можно утверждать, что Франк творчески переосмысливает не только понятие «соборности», но и теорию всеединства в целом, выстраивая собственный ее вариант.

«Всеединство» является важнейшим понятием всей системы Франка. Кроме Соловьева, определенные интерпретации этого понятия были восприняты Франком у Платона, неоплатоников, Николая Кузанского. В итоге понятие «всеединство», разрабатываемое Франком, включает в себя и Бога. При этом «всеединство» как философская категория имеет две стороны – открытую и закрытую от взора исследователя. «Открытое всеединство» напрямую соотносится Франком с миром и человеком.

В эмпирическом бытии, в представлении философа, перед нами находится пребывающая в потоке хаотичных изменений действительность. Для осмысления этих изменений служат понятия, объединенные во вневременной действительности отвлеченного умозрения. Благодаря этому в непосредственном материале мира открывается платоновский мир идей. Франк идет к решению проблемы синтетической связи между разными бытийными сферами через металогическое единство, которое являет нам одну из сторон «закрытого всеединства», заметно отличающегося от «открытого». Это своеобразное изначальное единство, невидимое для непосвященных, обладает одной исключительной чертой – оно включает в себя все остальные уровни бытия и является искомым всеединством, внутри которого существует и Абсолют. Стало быть, вполне произвольным допущением становится понятие «тварности» мира и жизненно важного для любого христианина акта творения мира Богом.

В работе «Непостижимое» (1939) философ развивает свою концепцию и описывает металогическую основу бытия в качестве «темной бездны непостижимого»¹⁵. Размышляя об Абсолюте как о непостижимой реальности, Франк формулирует одну из главнейших ее особенностей – некую сущностную раздельность. Приходя, строго говоря, к непостижимому только внутри мира, всей логикой своей концепции всеединства Франк вынужден включить в это непостижимое и Абсолют. Более того, из этой непостижимой «темной бездны» или первоосновы у него рождается все сущее. И сама эта первооснова становится неким «порождающим» сверхбытием. Таким образом, Франк в онтологическом отношении достраивает собственную систему всеединства вполне в антиномистическом духе.

Следуя в первую очередь немецкой мистической традиции, Франк именует «темную первооснову» порождающим все сущее Божеством. При этом оно имеет свойство приоткрываться человеку в качестве «Ты», с которым «я» как индивидуальное сознание может вступать в акт общения. Отсюда прямая линия к диалогической концепции Франка.

Третий параграф «Гносеологическое учение» посвящен интуитивизму Франка, изложенному в разных работах. Концепция интуитивизма Франка наиболее полно выражает особенности русской философии, о чем сам мыслитель пишет в работе «Русское мировоззрение». Своеобразие русского типа

¹⁵ Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. – Минск – М., 2000. – С. 296.

мышления состоит в том, что оно изначально основывается на интуиции, в основе которой лежит понятие жизненного опыта. Узнать посредством опыта – это значит приобщиться к чему-либо с помощью внутреннего созерцания и сопереживания, постичь что-либо внутренне и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В этом смысле русское понимание опыта отличается от понимания опыта, принятого в английском эмпиризме, которое равносильно чувственной очевидности. Для русской философии опыт означает не внешнее познание предмета, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности.

Кроме понятия жизненного опыта как основы познания истины, русскую философию характеризует и тяга к реализму или онтологизму. Чтобы познавать, человек должен сначала быть. Человек познает именно потому, что он постигает бытие не только идеальным образом, он должен сначала укорениться в бытии, чтобы это постижение стало возможным. Понятие жизненного опыта, таким образом, тесно связано с онтологизмом.

Теория интуитивизма Франка важна для понимания его диалогической концепции во всей полноте. В книге «Предмет знания» философ стремился разработать концепцию интуитивизма и определить онтологические условия возможности интуиции. Франк полагал, что интуиция возможна в силу того, что во всеединстве уже коренится индивидуальное бытие, поэтому каждый объект еще до того, как познается, уже находится в непосредственном контакте с познающим. Абстрактное логическое познание возможно лишь тогда, когда оно основывается на металогическом познании, связанном с всеединством. Все живые существа образуют сферу металогического, которое познается не посредством созерцательной интуиции, а посредством живого познания, происходящего тогда, когда субъект «живет» объектом.

В познавательном процессе Франк выделяет три направления, связанные с соответствующими формами бытия. Первоначальным знанием является эмпирическое знание о предметах окружающего нас мира. Оно предназначено для сбора первичной информации, своего рода сырого материала для дальнейшей интеллектуальной переработки. Знанием более высокого уровня является рациональное, идеалистическое, основанное на логических рассуждениях. Здесь познающий субъект попадает в идеальную, духовную сферу бытия.

Однако оба эти направления познания мира дают человеку лишь поверхностное представление о реальной действительности, которому недостает жизненности и полноты. Только переступив черту логического изучения действительности, познающий субъект может оказаться в сфере «непостижимого», для включения в которую необходимо сверхсознательное, онтологическое слияние с сокровенным бытийным слоем. Это высшее направление познания Франк считает живым, металогическим, предназначенным для понимания существующего извечно всеединства. В процессе такого познания

происходит диалог творческой личности с Абсолютом, субъект сливается с объектом, потенция с актуальностью, идеальное с реальным. В этом случае интуиция представляет проникновение в самую суть предметов и процессов благодаря их открытости познающему субъекту. Интуитивное знание, прежде всего, нацелено на приближение к тайне непостижимого, которое пронизывает всю реальность, обладает абсолютной потенциальностью и свободой, в силу чего является истинным началом бытия.

Четвертый параграф «Концепция «мы-диалога» и проблема онтологических оснований диалога» нацелен на раскрытие главнейших особенностей диалогизма Франка и выявление центральной проблемы его диалогической концепции.

В диалогической концепции Франка, по преимуществу изложенной в работах социальной проблематики, большое значение имеет соотношение целого и его частей, вытекающее из теории всеединства. Концепция Франка ориентируется на «мы» как первореальность, из которой проистекают все прочие взаимоотношения между разными «ты», «я», «вы». Одним из первых среди русских философов Франк представил онтологическое «мы», включающее в себя динамичную систему «я-ты». Таким образом, диалогические отношения превратились в важнейший, базовый элемент философских размышлений Франка о становлении и существовании человеческого общества.

Размышляя в работе «Духовные основы общества» (1930) над метафизической природой общества, Франк рассматривает теории «сингуляризма» и «универсализма» в объяснении социальной жизни. Сингуляризм на современном языке может быть обозначен как индивидуализм и предполагает приоритет конкретного индивида над обществом и в построении этого общества. Универсализм весьма схож с соборным мышлением. Однако в итоге Франк приходит к собственному пониманию соотношения единичности и множественности, субъекта и объекта, личности и общества. Данное понимание предстает в виде онтологической трактовки понятия «мы».

Франк отмечает, что «другое я» имманентно «моему я», является внутренним его отражением. Встреча и диалог двух сознаний пробуждает в каждом из них единство, о котором они до этого даже не подозревали, но которое всегда рождается на стыке взаимодействия «я» и «ты». Здесь очень важен антиномический момент бытийного отграничения-слияния, при котором «я» конституируется актом дифференциации, превращающим некое слитное первичное духовное единство в соотносительную связь между «я» и «ты». В итоге сама бытийственная основа «я» определяется его взаимодействием с «ты». Из такой антиномической связки вполне логично, по Франку, вытекает первичное единство категориально разнородного личного бытия, существовавшее до встречи двух сознаний. Такое единство может быть выражено в простой грамматической форме «мы».

В духе антиномического мышления Франк объявляет «мы» множественным единством, внутри которого примиряются противоборствующие начала. Такое примирение может носить не только характер прямого действия, но и быть своего рода инвертированным процессом, когда единство осуществляется на почве вражды. Таким образом, выявляется диалогическая природа категории «мы», выражающаяся не только в гармоничном слиянии «я» и «ты», но и в активном противоборстве этих категорий внутри единого «мы».

Транспонируя рассмотренную идеальную картину диалогического взаимодействия «я», «ты», «мы» на реальность, Франк обращается к понятию «всеединство» как скрепляющему все ранее рассмотренные особенности социальной жизни. Философ противопоставляет свои концептуальные построения идеалистической философии, ставящей во главу универсума отдельное «я», индивида, персону. Он полагает, что общество строиться не снизу вверх, а сверху вниз, то есть не на основе объединения личностей, а на основе единения в рамках предвечно существующего всеединства.

В работе «Духовные основы общества», Франк соотносит понятия «соборности» и «общественности», причем первое является своеобразным внутренним состоянием всеединства, а второе – внешним проявлением этого внутреннего состояния, для которого характерно противостояние и противоборство множественности сознаний. Такая двойственность, выражаемая в терминах «соборность» и «общественность», по Франку, характерна для человеческой природы в целом.

Внешнюю сторону взаимодействия людей Франк относит к механической стороне организации общества. При этом он утверждает необходимость и органичность для всякого общества его внутреннего единства, именуемого «соборностью». Резкой границы между внутренним состоянием и внешними проявлениями проводить не следует, поскольку в бытийном отношении они являются слитыми воедино на основе «силы соборности». Соборность как органическое единство является базой человеческого общения, с помощью которого происходит и объединение людей в общественные структуры. Во-первых, это семья, являющаяся вечной основой всякого общества. Во-вторых, это религиозная жизнь, основанная на общении людей с Богом. В-третьих, соборность выступает как единство судьбы всякого социума, необходимость социального диалога и единения.

Франк выделяет четыре фактора подлинной соборности, которые определяют внутреннюю основу общественного мироустройства. Прежде всего, это неразрывное единство «я» и «ты», основанное на изначальном единстве «мы». Как видим, данный фактор напрямую связан с диалогической концепцией философа. Далее – соборное единство является жизненно важной основой человеческой личности. В данном случае Франк ссылается на учение Хомякова о соборной природе церкви, которая удерживается отношениями любви и духовного согласия. Следующий фактор – личностное содержание

соборности, поскольку подлинное «мы» так же индивидуально, как «я» и «ты». И, наконец, скрытое от непосвященных сверхвременное единство, которое определяет собой предвечное единство общества.

В трактате «Непостижимое» Франк углубляет свои прежние размышления, связанные с взаимодействием «я» и «ты». Он заявляет, что конечная актуализация непосредственного самобытия, связанная с раскрытием «я», может состояться только в процессе взаимодействия с «ты», которое в данном отношении скрывает некую тайну. Эта тайна связана с коренным для Франка вопросом – формирования «я» через «ты». Отношение «я-ты» в понимании Франка не может быть сравниваемо с взаимодействием разных природных тел, поскольку отражает некий загадочный момент – общение, которое понимается как взаимопроникновение раздельного бытия. Однако, возвращаясь Франк к своей исходной позиции всеединства, общение было бы невозможно, если бы «я» и «ты» не были бы в извечном родстве друг с другом.

От взаимодействия «я» и «ты» Франк переходит к «мы» как первичному бытию. То есть от частного момента, характеризующего общение разных личностей, восходит к более глобальной идее, вбирающей в себя и Абсолют. «Я» в трактовке Франка признается лишь в качестве производной составляющей более глобальной категории «мы». С помощью этой основополагающей для его диалогической концепции категории постулируется такое важное действие как «мое соучастие в бытии», что позволяет философу еще прочнее связать собственную онтологическую систему с гносеологией. Также значительное место в обосновании диалогической концепции мыслителем отводится взаимодействию «я» и Абсолюта. Формы бытия «ты» и «мы» являют собой слияние субъективности и объективности, проявляясь, в конечном счете, как предвечное откровение Абсолюта.

Если выделить ядро диалогической концепции Франка, то, безусловно, оно тесно связано с целостным пониманием онтологической категории «мы» как основы диалогизма «я» и «ты». Социальная тематика, как ясно из вышеизложенного, нисколько не заслоняет собой фундаментальной онтологии человеческого бытия, ярко очерченной в основополагающих трудах русского мыслителя. Это бытие представляется Франку пребывающим в неразрывной целостности Творца и твари, однако, с приближением к православной трактовке такого взаимоотношения. Таким образом, можно заключить, что важнейшая проблема, изучаемая Франком в рамках диалогической концепции, состояла в выявлении онтологических оснований диалогического взаимоотношения субъекта и объекта, «я» и «ты», которые замыкались на высшую реальность или, в понимании мыслителя, Непостижимое.

Глава третья «Мировоззрение Л.П. Карсавина и его диалогическая концепция «симфонической личности» построена на анализе философских идей Л.П. Карсавина, повлиявших на становление его диалогизма.

В первом параграфе «Интеллектуальная биография» рассмотрены важнейшие жизненные вехи, определившие становление и развитие Л.П. Карсавина как историка и философа.

В своих исторических исследованиях Карсавин исходит из монистического воззрения на мир и концепции истории как истории культуры. Концепция целостной истории человечества просматривается в ранних «Очерках религиозной жизни в Италии XII–XIII вв.» (1912) и «Основах средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии» (1915). Развернуто она была представлена в работах «Культура Средних веков» (1918) и «Введение в историю» (1920). В них ученый не пытается специально интерпретировать исторические явления с философских позиций. Основная цель заключается в выработке новых подходов к изучению средневековой истории, которые сегодня можно обозначить как культурологические. Однако довольно скоро философский потенциал, связанный с оригинальной трактовкой исторических проблем, нашел вполне завершенную форму в «Философии истории» (1923), которая в то же время трактует и ясно очерченные метафизические проблемы.

К числу обобщающих понятий, вводимых Карсавиным при разработке исторической тематики, можно отнести такие, как «средний религиозный человек», «общий религиозный фонд». Говоря о первом из них, надо отметить глубоко индивидуальное наполнение этого понятия, представляющего не просто типический образ человека определенной эпохи, но вобравший в себя наиболее яркие черты реальных людей. Отсюда берут свои истоки антропологические искания русского мыслителя, в основе которых глубоко личностное понимание исторического времени, что позволяет строить собственную методологическую конструкцию метафизического проникновения внутрь реального человека.

В 1919 году увидела свет религиозно-философская работа Карсавина «Saligia, или Восьма краткое и душеполезное размышление о Боге, мире, человеке». Здесь в жанре духовной беседы не только рассматривалась средневековая классификация смертных грехов, но и была предпринята попытка нащупать собственное русло дальнейшего философствования.

С 1926 года философ жил в Кламаре под Парижем, руководил семинаром участников евразийского движения, являлся членом редколлегии и автором газеты «Евразия». Карсавин присоединился к евразийству не на первоначальном отрезке его становления, а в ходе его бурного развития. При этом он скептически оценил первые шаги лидеров и участников евразийского движения. В первую очередь, это было связано со слабой теоретической базой. То есть в целом свежие идеи пришлись Карсавину явно по вкусу, но вот то, как они обосновывались евразийцами, его явно не устраивало. Понятно, что отсюда всего лишь шаг до собственного теоретического участия в движении. Поэтому и нет никакого разрыва между критикой евразийцев на ранней ста-

дии и активной интеллектуальной подпиткой их на стадии развития со стороны Карсавина.

Полностью все отношения с евразийцами Карсавину удалось прервать только в 1929 году, что было связано с его преподавательской деятельностью в Литве. Еще в 1928 году русский философ и историк предложению преподавать в Оксфорде предпочел приглашение на кафедру всеобщей истории Литовского университета в Каунасе, где впоследствии выходят его поздние философские книги «О личности» (1929), «Поэма о смерти» (1931). Карсавин опубликовал на литовском языке «Теорию истории» (1929), фундаментальное пятитомное, оставшееся незаконченным, исследование «История европейской культуры» (1931–1937), десятки статей в «Литовской энциклопедии» и местных журналах.

В 1940 году университет из Каунаса был переведен в Вильнюс, куда переехал и Карсавин в качестве главы кафедры всеобщей истории. В 1944 году Карсавина отстранили от преподавания в университете. В июле 1949 года его арестовали, конфисковав личные архивные материалы, письма, иностранную периодику. В качестве основного обвинения была выдвинута его причастность к евразийскому движению, главной целью которого якобы было свержение Советской власти. В марте 1950 года философ был приговорен к десяти годам исправительно-трудовых работ и отправлен в воркутинские лагеря. В лагерных условиях больной туберкулезом мыслитель до последних дней продолжал заниматься творчеством, создавал религиозно-философские сочинения.

Второй параграф «Направления философствования и диалогическая концепция «симфонической личности» раскрывает основные философские идеи Карсавина с акцентом на диалогической тематике.

Выделены три направления карсавинского наследия. Во-первых, религиозно-философское, которое свое начало берет в ранних исторических трудах. Его ярким началом становится работа «Saligia», где русский мыслитель разрабатывает метафизические принципы в русле учения Николая Кузанского. Во-вторых, направление, ориентированное на теоретическое обоснование евразийства как нового историософского течения в эмигрантской мысли (1926–1929), заявленное в работе 1927 года «Церковь, личность и государство». В-третьих, антрополого-метафизическое направление позднего периода философствования, для которого характерны важнейшие карсавинские работы «О личности» и «Поэма о смерти». Не будучи профессиональным философом, Карсавин изначально не ставил перед собой задачу разработать целостную систему, включающую учение о бытии, гносеологию, этику. Тем не менее, все эти части целостного философского мировоззрения в той или иной мере присутствуют в его творчестве. Преобладающей является метафизическая проблематика, из которой логично вытекают все прочие направления.

Ориентируясь на религиозное миропознание, Карсавин настаивал на необходимости разработки христианской метафизики, которая, по его мнению, несмотря на постоянную сверку с догматикой, имеет в своей основе свободный исследовательский порыв, подкрепленный углубленными научными доказательствами. Понятно, что наследие неоплатонизма, гностиков и немецких мистиков, интересовавшее русского мыслителя, не во всем можно было совместить с традиционным православным богословием. И это заставляло Карсавина искать опору для собственных метафизических прозрений в наследии святых отцов Восточной церкви, которых он максимально сближал с неоплатонизмом.

В основе философских построений Карсавина находится принцип всеединства в динамическом аспекте его становления, что соответствует исторической специализации мыслителя. Уже в раннем метафизическом этюде «Saligia» русский мыслитель ориентируется на Николая Кузанского с его стержневым положением о Божественности всякой твари вследствие того, что Бог объемлет собою все. В том числе и то, что существует в земном мире. Опираясь на идеи Николая Кузанского, русский мыслитель теоретически конструирует собственное всеобъемлющее всеединство в качестве бесконечной иерархии всеединств, где каждый последующий элемент стяженно включает в себя предыдущие. При этом Бог проявляется в качестве совершенного всеединства.

Согласно Карсавину, благодаря своей жертвенной смерти Бог инициирует активность человека по его самосовершенствованию, приближению к идеальному всеединству. Этот процесс одновременно свидетельствует о свободном выборе твари в ее отношениях с Абсолютом. Динамика свободного движения твари выражена Карсавиным триадой «первоединство-саморазъединение-самовоссоединение». Для выявления сущности данного процесса философ использует одну из центральных категорий собственной метафизики – симфоническую личность. В совершенной форме такой личностью является Бог.

Поскольку тварное бытие изначально единосущно Богу, то мир и человек представляют личностное существование, но в неполной, незавершенной форме. Всякая тварь обретает свою сущность через устремленность к Божественной полноте, проявлению в себе качеств «симфонической личности», что сопряжено с понятием стяженной благодати, получаемой в ходе активного диалога человека и Бога. При этом каждый участнический субъект представляет собой часть совершенного всеединства, и наоборот – часть всеединства содержится в каждом субъекте.

В важной для развития евразийства брошюре «Церковь, личность и государство» (1927) Карсавин утверждает понятие «оцерковление» в качестве высшего принципа для всякой социальной организации. Но не в смысле внешнего послушания церковным иерархам, а в смысле внутреннего преоб-

ражения мирских учреждений, сообществ, предприятий, да и в целом государства, ориентиром для которого должна стать подвижническая жизнь и мученическая смерть Иисуса Христа. Именно в данной работе философ впервые развернуто трактует такую важную для своей метафизики категорию как «симфоническая личность» (называемую также «соборной»), напрямую соотнося ее с диалогическими взаимоотношениями человека и Церкви, государства и Церкви.

Необходимо различать разные этапы развития персонализма Карсавина, что как раз и проявилось в его трактовке категории «симфоническая личность», которая у Карсавина складывалась постепенно. Первоначально, в евразийский период, его внимание было приковано, по преимуществу, к социальной основе этой категории. В работе «О личности», написанной в Литве, более детальное развитие получают антропологические особенности «симфонической личности».

Исследуя противоречивость понятия «личность», Карсавин обращается к процессу разъединения в индивидуальной личности, который ощущается всяким человеком, но не всякому понятен его метафизический смысл. Понять его можно, лишь обратившись к противоположному понятию – единству, которое способно принимать, согласно Карсавину, две формы – первоначальное и воссоединенное. То есть все, что противоположно единству или исключает его, может и должно быть отнесено к разъединению, разъятию и в конечном итоге – к смерти.

Истинное понимание смысла смертного разъединения личности приходит только при активном отношении к этому процессу, нацеленном на принятие его положительной сущности, как ни парадоксально это представляется с точки зрения обыденного сознания. В утверждении данного постулата философ обращается к примеру Иисуса Христа, Логоса или второй ипостаси Пресвятой Троицы. Его жертвенная смерть являет образец положительного принятия смерти как пути к воскрешению, преображению личности. В ипостаси же Логоса русский мыслитель видит совершенную в своей полноте «симфоническую личность».

Становление Божественного начала в мире или теофания имеет свою положительную сторону в процессе формирования «симфонических личностей», которые обобщенно Карсавин определяет в качестве «двуединства личности с инобытием», подразумевая под инобытием тварную природу человека. Мыслитель указывает на относительность понятия «симфоническая личность», которое не может во всей своей полноте рассматриваться на примере человеческого общества. Здесь более подходящим понятием становится «социальная личность» как исходный момент всякого диалогического взаимодействия людей в обществе.

От трактовки «социальной личности», включающей в себя диалог индивидуумов, вполне логично осуществляется переход к иерархической струк-

туре мира, основанной на большей или меньшей степени «стяжания» полноты или «симфоничности» составляющими его личностями. Отдавая приоритет в телесности только индивидуумам, Карсавин создает оригинальную концепцию взаимодействия разных тел, существующих в природе. Он полагает, что все тела проникнуты другими телами, содержа в себе некое «инобытие». Отсюда некая горизонтальная общность не только индивидуумов, но и вещей, в отличие от вертикальной общности личностей.

Личность в общем представлении, согласно Карсавину, является некоей иерархией отдельных составляющих ее моментов или частей. При этом автономной личности не существует, поскольку она всегда включена, подобно своим частям, в высшую личностную структуру. Реальный индивидуум оказывается подножием «симфонической» пирамиды личностей. Следуя от низших индивидуальных личностей к высшим ступеням «симфонических», Карсавин переходит к понятию Абсолюта как Высшей личности. При этом Абсолют характеризуется одновременно и объединенностью, и разъединенностью собственных частей. Отсюда важнейшая характеристика «симфоничности» как включенности части в целое, когда высшая личность не может существовать без низшей и, стало быть, являть полное совершенство. Целью реального индивидуума является наиболее полное и, главное, свободное «стяжание» полноты или «симфоничности» Божественного всеединства.

В третьем параграфе «Танатологическая проблема как основа диалогической концепции «симфонической личности» выявлена центральная проблема диалогической философии Карсавина. Диалог у русского философа включает несколько аспектов. Это, во-первых, диалог «внутри» одной личности – со своими частями, духа и тела. Во-вторых, диалог между разными личностями или социальное общение. В-третьих, диалог человека и Церкви. В-четвертых, диалог человека и Абсолюта. Все эти аспекты логично вытекают из карсавинской установки на причастность реального индивидуума «симфонической личности» и его представления об иерархической устроенности бытия.

Особенностью подхода Карсавина к диалогическим взаимоотношениям является их сочетание с особой трактовкой танатологической проблематики, где определяющая посылка – положительная оценка «полной» или «совершенной» смерти. Данный подход можно обозначить как танатологический диалогизм, то есть отказ от однозначного, монологического, подхода к пониманию смерти как «злейшего зла» и признание ее духовной ценности для грядущего возрождения всего человечества.

Данная тема, для которой характерно не только рассмотрение Карсавиным всех аспектов проявления смерти в тварном и умопостигаемом мирах, но и прямое обращение к смерти как некоему высшему мистическому действию, обозначена уже в первых философских работах русского мыслителя. А в

таких значительных творениях, как «О личности» и «Поэма о Смерти», танатологический диалогизм получает наиболее полную и глубокую трактовку.

Связывая всеобщую смерть и всеобщее воскрешение, Карсавин намечает весьма плодотворное решение многих религиозно-философских проблем в рамках концепции всеединства. На одной из них мы остановимся подробнее. Это тема толерантного со-действия и толерантной коммуникации в обществе. В карсавинской «*Saligia*» обозначены некоторые подходы к раскрытию данной темы, которые будут развиваться в дальнейшем творчестве. Эти подходы вполне согласуются с карсавинским разделением человеческой личности на «первое я» и «второе я», которого, однако, не существовало в первоначальном Всеединстве до грехопадения. При этом Карсавин опирается на деятельностное прочтение христианских заповедей и формулирует основы терпимого поведения в тварном мире: «Ты должен убивать любя и любить убивая»¹⁶. В этих парадоксальных, на первый взгляд, словах, выражается суть позиции Карсавина, принимавшего смерть как благой Божественный промысел и призывавшего к жертвенному подвигу для всеобщего единения людей в Боге. Данная позиция может быть обозначена как радикальная терпимость.

Индивидуальная личность (условно так называемая, поскольку, по мнению Карсавина, собственно личностью индивидуум быть не может) предстает в качестве «самоединства, саморазъединения и самовоссоединения». В данном случае интересен второй член этой триады – саморазъединение, которое имеет прямое отношение к танатологической проблематике. Саморазъединение – это превращение личности в составляющие ее элементы, участие ее первоизданной полноты вплоть до физического распада. Основой этого является несовершенная природа индивидуума, его отпадение от Божественной полноты. Отпадение свободное, а потому злое и греховное. Но саморазъединение – это и путь к самовоссоединению. Не будь физического распада, то есть смерти, не было бы воскрешения, многократно повторяет Карсавин. А без возрождающего личность самовоссоединения не может быть проявлено в мире и первоединство.

Одним из первоначальных моментов рассмотрения собственно «симфонической личности» как высшей реализации личности у Карсавина является обращение к «социальной личности». Благодаря этому раскрыт важный вопрос взаимоотношения различных индивидуумов, их взаимоотношений и взаимосвязей. С одной стороны, Карсавин выделяет в качестве важнейшей положительной характеристики «социальной личности» жертвенную любовь по отношению к другим подобным же личностям. Со второй стороны, им порицается гордыня и ненависть в «социальной личности». Если любовь устремляет человека к чаемому в веках Всеединству, полноте Божественной воли, то гордыня и ненависть тянут человека вниз, к распаду и тлению, но

¹⁶ Карсавин Л. П. *Saligia* // Карсавин Л. П. Малые сочинения. – СПб., 1994. – С. 56.

опять-таки неполному и несовершенному, а потому превращающемся в бесконечную «дурную смерть».

Важнейшим моментом с позиции диалогического взаимодействия и социальной терпимости в данном случае является «смена вех» в отношении смерти, оценки ее метафизического значения. Радикальным следствием нетерпимости может быть, как известно, убийство, сознательное воление смерти другого индивидуума. Терпимое же отношение ко всякой инаковости, напротив, предполагает активное со-понимание, со-чувствие, со-обсуждение, то есть нацелено на диалог как первый шаг к мирному разрешению конфликта.

Карсавин предлагает изменить оценочный вектор в отношении к смерти. Для него, конечно, важным является моральная сторона поступков «социальной личности», и Карсавин особо подчеркивает данное обстоятельство. Но в концептуальном плане не менее важно и другое: индивидуум как «тварная» личность и «социальная личность» как совокупность индивидуумов должны в полной мере осознавать духовное значение смерти в ее грядущей полноте. За полнотой смерти – воскрешение, завершение Божественного замысла, обретение человечеством полноты бытия в Боге.

Меняя в отношении «злейшего зла» оценочный вектор, «социальная личность», в представлении Карсавина, обнаруживает в себе новые силы и возможности, в том числе, относящиеся к устройению людского общежития на принципах диалогических взаимоотношений. Радикальная терпимость Карсавина, выраженная в его танатологии, заставляет по-иному взглянуть на взаимоотношения «я» и «другого».

Для следования по пути Божественного Логоса, уподобления его жертвенной смерти-любви, человек должен активно себя преображать, совершенствовать свой дух и стремиться к полной смерти тела, от духа не отделенного, а вечно ему соположенного. Только в этом случае человеку удастся справиться со своей чреватой греховным поведением свободой. Карсавин проповедует человеческую активность в следовании по пути полного самопожертвования и полного самоумерщвления.

Диалогический мир Л.П. Карсавина, таким образом, предстает в виде диалога индивидуума со Смертью, когда последняя принимает образ «другого», с которым необходимо выстраивать долговременные и плодотворные взаимоотношения. Танатологический диалогизм Карсавина является наиболее оригинальной чертой его диалогических размышлений, органически включенных в качестве существенной составной части в его концепцию «симфонической личности», над которой мыслитель напряженно работал в течение многих лет.

Глава четвертая «Теоретические взгляды Н.С. Трубецкого и его концепция «евразийского диалога» нацелена на изложение и анализ диало-

гических идей Н.С. Трубецкого, связанных, в первую очередь, с историософским направлением в его работах.

В первом параграфе «Общественная и научная деятельность» представлены разносторонние научные изыскания мыслителя, повлиявшие на его диалогическую концепцию.

Трубецкой с гимназических лет начинает заниматься этнографией, фольклористикой, языкознанием, историей и философией. В 1908 году он поступил на историко-филологический факультет Московского университета и посещал занятия философско-психологического отделения и отделения западноевропейских литератур. В 1912 году он завершил обучение по профилю сравнительного языковедения и был оставлен на университетской кафедре. Трубецкой был деятельным членом Московского лингвистического кружка, где наряду с вопросами языкознания занимался мифологией, этнографией, историей.

В 1920 году Трубецкой эмигрировал в Болгарию, где стал профессором Софийского университета. В том же году увидела свет его наиболее известная книга «Европа и человечество», с которой многие исследователи ведут отсчет подготовительного этапа формирования евразийской доктрины и движения. В последующий период, не прерывая научной работы, связанной с лингвистическими проблемами, прежде всего, в рамках Пражского кружка и на возглавляемой им с 1922 года кафедре славистики Венского университета, Трубецкой стал одним из основателей евразийства, наряду с П.Н. Савицким, П.П. Сувчинским, Г.В. Флоровским. В конце 1920-х годов он отошел от активной деятельности в движении, однако продолжал участвовать в евразийских изданиях.

В разработку евразийских идей Трубецкой внес существенный вклад собственными концепциями двух слоев русской культуры, истинного национализма и русского самопознания. Начиная с «Европы и человечества», он полагал, что русские в духовном плане были более тесно связаны с Востоком, нежели с Западом. Все эти, казалось бы, разрозненные положения могут быть объединены не только узкой политической программой евразийства, но и общими представлениями ученого о потенциале межкультурного диалога. Разоблачая романо-германский культурный шовинизм, Трубецкой выдвигал идею равноценности культур. Европейский эгоцентризм и теорию эволюции мыслитель предлагал заменить безоценочным подходом к разным культурам, позволяющим изучать особенности каждой из них вне сравнения с европейскими эталонами. Трубецкой призывал все народы к самопознанию, к раскрытию собственной самобытности. Основную роль в этом процессе должна сыграть интеллигенция. Обосновывая возможность народного самопознания, Трубецкой в диалоге с Карсавиным развивал концепцию народа как «симфонической личности».

Евразийские размышления Трубецкого весьма тесно были связаны с его лингвистическими и филологическими работами. В частности, это касается представления о языке как о феномене культурных взаимосвязей и исследования языков в их диалогическом взаимодействии. В своей книге «Европа и человечество» мыслитель обозначил не только пространственную, но и временную характеристику социального процесса, в рамках которого генетически разнородные языки в ходе своего взаимодействия проявляют тенденцию к развитию во вполне определенном направлении.

Во втором параграфе «Концепция «евразийского диалога» раскрыты основные подходы Трубецкого к теме диалогического взаимодействия и взаимовлияния разных народов, проживающих на территории России-Евразии.

Углубленные размышления о будущем России, нашедшие свой выход во множестве статей, позволили Трубецкому разработать собственную концепцию межкультурного диалога в границах многоосновного евразийского ареала. В работе «Европа и человечество» была обоснована идея равноценности всех культур мира и аргументированно заявлено о насильственном европейском влиянии на другие страны. Трубецкой рассматривает также принципы истинного национализма, противопоставляя его сепаратизму, шовинизму, консерватизму. Судя по содержанию не только рассматриваемой работы, но и других сочинений, идейная эволюция мыслителя во многом определялась его этнографическими и лингвистическими интересами.

Истинный национализм, которого в послепетровской России, по мнению Трубецкого, еще не было, всецело основывается на народном самопознании, в процессе которого только и может быть построена подлинно самобытная культура всякого народа. Размышляя над тем, какими чертами должен обладать носитель истинного национализма, Трубецкой формулирует правила межкультурного диалога для конкретного историко-географического ареала – России-Евразии.

Трубецкой уравнивает в культурных правах все народы, населяющие Россию-Евразию. Благодаря добровольному соблюдению правил межкультурного диалога, поскольку получены они в ходе глубокой самостоятельной работы, народы-соседи, находящиеся в процессе длительной межкультурной коммуникации, смогут образовывать культуры, схожие в основных своих чертах, но имеющие и свою специфику. Что же до европейского влияния, то и оно признается благотворным, но в определенных границах, которые для каждого народа различны и могут быть выявлены лишь в процессе самопознания.

Важным элементом концепции межкультурного диалога Трубецкого являлась православная традиция, передаваемая посредством церковнославянского языка, значительное влияние которого всегда испытывал литературный русский язык, а через него и другие языки России-Евразии. На основе языко-

вого влияния осуществлялось культурное обогащение неславянских народов. С православной традицией Трубецкой связывал и распространение в народе «бытового исповедничества» как одного из оснований межкультурного диалога в евразийском ареале. Тем самым, пусть и умозрительно, обосновывалось и подталкивалось ненасильственное (в отличие от петровского) реформирование пореволюционного православия, потерявшего прежний государственный статус.

Базируясь на идеях Трубецкого, евразийцы на первом этапе своего существования заметно продвинулись в понимании задач глобальной политики по сравнению с предшественниками – славянофилами и западниками, Н.Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым. Усилив акцент на азиатской составляющей многоосновной культуры России, евразийцы отказались от панславистских притязаний России. Они сосредоточили свой интерес на развитии культуры и государственности в евразийском ареале, очерченном границами СССР. Евразийцами впервые отчетливо формулируется перспектива межкультурного диалога с целью взаимного обогащения славянских, финно-угорских и тюркских народов, некогда составивших основу русской нации.

Третий параграф «Проблема межкультурного диалога через призму тоталитаризма» призван выявить специфику диалогической концепции Трубецкого на примере отношения мыслителя к тоталитаризму как одной из реальных основ исторического процесса в XX веке.

К 1927 году в рассуждениях Трубецкого все более проступают черты политической доктрины, опирающейся на прежние исторические, этнографические и лингвистические выкладки. В статье «О государственном строе и форме правления» (1927) сравниваются две революции – в России и в Италии – на основании тех черт, которые их приближают к идеократическому идеалу. Перемены в этих странах, как полагает Трубецкой, происходят стихийно, а силы, подготавливающие приход истинной «идеи-правительницы», действуют бессознательно, поэтому не важен способ захвата власти и лозунги, под которыми он происходит. Гораздо большее значение имеет внутренняя сущность перемен, происходящих в преддверии прихода подлинной идеократии. А сущность двух революций представляется автору статьи весьма схожей.

Именно евразийцам, по мнению Трубецкого, дано использовать происходящие в СССР революционные процессы в своих целях, поскольку они могут их верно объяснить с позиции исторического развития страны. Стоящая перед ними задача, которая требует напряженной работы, заключается в замене лжеидеократии коммунизма истинной идеократией евразийства. В разных статьях и документах, когда Трубецкой и его соратники обращаются к теме управления идеократическим государством, речь заходит о некоей идеологически и политически сплоченной структуре, закрытой для остального общества. Именно она является инструментом идеологического переворота, перехода от коммунистического пути к евразийскому. И в этом проявля-

ются тоталитарные тенденции в доктрине евразийцев. Так, для Трубецкого идеологическая сплоченность лидеров государства оценивается гораздо выше, чем такой демократический фактор, как их подконтрольность обществу. Однако склонность к тоталитаризму отнюдь не являлась ведущей в размышлениях Трубецкого. В данном случае определенную параллель можно провести между евразийцами, до определенной степени поддерживающими Советскую власть, и сторонниками так называемой «консервативной революции» в Германии. Это идеологическое течение способствовало приходу к власти национал-социалистов, но далеко не во всем их поддержало.

Несмотря на очарование организационными успехами большевиков на ниве «идеологизации» страны, Трубецкой постепенно рассмотрел негативные тенденции тоталитаризма. На наш взгляд, одной из причин расколов в евразийском движении было как раз отношение к тактике формирования идеократии, когда одни все более стремились к сотрудничеству с большевиками, а другие, как и Трубецкой, все более отталкивались от первых тоталитарных ростков. В первую очередь такая прозорливость может быть отнесена к негативным проявлениям идеологии национал-социализма, горькие плоды которой самому Трубецкому довелось вкусить. Кроме того, мыслитель всегда протестовал против западноевропейской модели культуры, которая имела тоталитарную тенденцию.

В целом можно сказать, что в работах Трубецкого намечена особая линия развития межкультурного диалога. Речь идет о путях становления новой «евразийской общности» на основе взаимообогащения культур, где на первом плане – толерантная коммуникация в рамках исторически оформившегося территориального ареала. Данный аспект евразийской концепции весьма актуален для сегодняшнего времени. Однако, провозглашая автаркическую государственность России-Европы с главенствующей «идеей-правительницей» и проводящей ее в жизнь единственной партией, Трубецкой ратовал за искусственное ограничение межкультурного диалога России-Евразии с внешним миром. И в данном случае один из зачинателей евразийства был сыном своего времени – преддверия и зарождения мощных тоталитарных режимов.

Концепция Н.С. Трубецкого является первой в истории отечественной мысли попыткой определить направления межкультурного диалога в условиях формирующегося толерантного мышления и поведения в автаркическом социуме. Попыткой не во всем успешной, вызывающей множество вопросов, Впрочем, как и все теоретическое наследие евразийцев, справедливо названное Г.В. Флоровским «правдой проблем, а не решений»¹⁷.

Пятая глава «Творчество М.М. Бахтина и его диалогическая концепция» имеет своей задачей историко-философский анализ теоретического наследия наиболее известного русского диалогиста.

¹⁷ Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн : антология. – М., 1993. – С. 237.

В первом параграфе «Вехи духовного развития» представлены важнейшие направления интеллектуального развития русского филолога и философа. На рубеже 1910-х – 1920-х годов М.М. Бахтин сформировался как оригинальный мыслитель, ориентированный на преодоление западного мышления на основе традиций русской мысли. Для обозначения своего философского проекта Бахтин использует аристотелевское понятие «первая философия», понимая под ним разработку новой онтологии. Планы русского мыслителя стали реальностью лишь отчасти, поскольку ранние труды остались незавершенными и неопубликованными, а в поздних философское направление уступает место эстетике и литературоведению. Тем не менее, Бахтину удалось органично объединить в своем творчестве самобытные начала русских религиозно-философских учений с переосмысленным наследием ведущих европейских мыслителей.

В 1920-е годы внимание мыслителя будет приковано к теории литературы и языкознанию. Во второй половине десятилетия публикуется ряд книг и статей под именами друзей Бахтина. Вопрос о полном или частичном авторстве Бахтина в написании этих работ остается не до конца выясненным, но его участие в их подготовке никем не оспаривается. В этих работах освоение новых областей исследования – лингвистики и литературоведения – идет на фоне обсуждения путей развития марксистской науки. В самом конце десятилетия появляется фундаментальный труд «Проблемы творчества Достоевского» (1929). Новаторская бахтинская концепция полифонического романа была разработана на широком европейском историко-литературном фоне конца XIX – начала XX века. Здесь впервые в бахтинском творчестве диалог представлен как универсальная характеристика бытия.

В течение 1930-х годов Бахтиным была подготовлена новая обширная работа «Франсуа Рабле в истории реализма». В ней, пользуясь официально признанными в советской идеологии категориями реализма и народности, Бахтин развернул картину низовой смеховой культуры средних веков и Ренессанса как мощной народной оппозиции власти и официальной системе ценностей. Здесь представлена философия смеха как мирозерцательного явления и дана теория карнавала не только как локального исторического факта, но и как универсального феномена мировой культуры.

В текстах 1950-х годов Бахтин развивал темы металингвистики. Он создал теорию речевых жанров в работе «Проблема речевых жанров» (1953) и теорию текста в работе «Проблема текста» (1959), нацеленные на дискуссию с отечественным структурализмом. Одновременно накапливаются материалы для переработки книги о Достоевском. Следом за «Проблемами поэтики Достоевского» (1963) выходит «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965). В последующие годы появляются переводы этих книг на иностранные языки, и начинается плодотворный период нового прочтения и осмысления бахтинского наследия.

Второй параграф «Диалогическая концепция: между филологией и философией» посвящен анализу особенностей диалогической теории Бахтина, созданной в поле междисциплинарных исследований.

Как филолог Бахтин создал всемирно известные теоретические труды по проблемам романа, становления и развития художественных форм, философского значения категорий поэтики. Он исследовал полифоническую форму романа и народную «смеховую» культуру средневековья. Однако сам Бахтин считал себя более философом, чем филологом. К литературе он обратился по необходимости, связанной с цензурными условиями.

Основой для понимания бахтинского диалогизма являются две крупные работы мыслителя – о Достоевском (в двух изданиях) и о Рабле. Ключ к диалогическому мировоззрению Бахтина дает его отношение к смеховому началу современной культуры, зарождение которого он отмечает в эпоху средневековья, а расцвет относит к XIX веку, с чем связан апогейный момент развития истории романа, отмеченный Бахтиным в творчестве Достоевского.

Главным для Бахтина в исследовании произведений Рабле и Достоевского являются отнюдь не творческие особенности этих великих представителей европейской культуры, а те схематические, организационные, структурные начала, которые они привнесли в культуру раннего и позднего капитализма. Два этих великих художника сделались предметом исследования ученого вследствие их генетической близости как один другому, так и формированию новой культурной модели, которую вслед за Бахтиным можно назвать полифонической или поликультурной.

Рабле был избран в качестве объекта изучения для подтверждения ранее вызревших идей о диалогичности и амбивалентности всякой культуры, которые можно было развернуто представить именно на материале противопоставления двух культур – официально-серьезной и народно-смеховой. Противостояние двух культур в интерпретации Бахтина помогает выявлению наиболее значимых направлений коммуникативного взаимодействия внутри социума и за его пределами. В бахтинской интерпретации присутствуют несколько типов коммуникативных отношений, во многом связанных с языковой проблематикой. Это диалог внутриличностный, диалог межличностный, диалог социальный, диалог человека с Богом.

Бахтин постулирует природу карнавального смеха, представленную у Рабле через художественные образы, как некую незавершенность, открытость для преобразований. Между тем, всякая открытость предполагает диалоговое начало как активную обращенность к другому существованию, стремление к встрече и даже возможному слиянию с инаковостью. Открытость нацелена на поиски неких новых составляющих человека и мира (кажущимися монофоническо-одномерными, но реально являющимися полифоническо-объемными), стремящихся обрести не только новые смыслы, но и противоречия. А последние, в свою очередь, должны продуцировать обра-

щенность (в пределе – бесконечную) к новым и новым сущностным сторонам мироустройства.

Деятельная религиозность средневекового человека сегодня ни у кого не вызывает сомнения, также как и его вовлеченность в общественные массовые действия, к коим относятся многоликие народные празднества. Карнавал является одним из ярких представителей таких увеселительных мероприятий, в ходе которых его участники становились единым «социальным телом», влекомые друг к другу посредством вполне ясных эмоций, языка конкретных жестов и традиционных образов, являвших собой ядро обрядового действия. Межличностные контакты не выделялись столь очевидно, как сегодня, из общей социальной механики. А внутриличностный диалог переживался в его единстве с религиозными переживаниями, весомая часть которых порождалась молитвенной обращенностью к Творцу мира.

Прямого упоминания Бога в положительном контексте и рассмотрения взаимодействия с ним человека в работе о Рабле, написанной в эпоху сталинизма, Бахтин, по понятным причинам, позволить себе не мог. Однако исследование полно негативных отсылок к взаимоотношениям человека и Бога на разных этапах исторического развития. Прежде всего, речь идет о смеховом развенчании разных божеств. И здесь может заинтересовать не столько содержание, сколько сам ретроспективно поданный факт обращенности к богам. Постоянная обращенность к Богу, в том числе и в рамках народной смеховой культуры, свидетельствовала о напряженных поисках средневековым человеком смысла существования, истинных ориентиров на пути к этому смыслу, которые, в конечном итоге, привели к внутриличностному диалогу, самоанализу. И если в официальной церкви данный процесс был ограничен религиозными установлениями и через них слишком рационализирован или по Бахтину – серьезен, то на карнавальном пространстве процесс вхождения в контакт с Божественной сущностью заметно упрощался, имея более эмоциональную природу с опорой на смех.

Логичным финалом коммуникативного акта Бога и человека, основой которого является, в числе прочего и народная смеховая культура, становится взаимопроникновение двух сущностей – Божественной и земной. Это свидетельствует о пантеистических чертах в представлении Бахтина о мироустройстве, что явно не укладывается в догматические рамки Православия. Но, с другой стороны, такое представление указывает на поиск новых диалогических связей между Богом и человеком, характерных для радикально меняющейся культурной ситуации. И это в определенной степени роднит автора книги о Рабле с таким направлением в русской философии Серебряного века как «софиология».

Исходя из общей теории народного карнавального смеха Бахтина, можно говорить о различных началах диалогичности, которыми обладает смеховая культура в целом. На основе этих начал несложно выстроить многовариант-

ные коммуникационные модели, что весьма важно сегодня для развития философии, культурологии, социологии, журналистики и других, более узких направлений, связанных с изучением коммуникативной проблематики.

В своем исследовании творчества Достоевского Бахтин касается с одной стороны литературоведческих аспектов, а с другой стороны – лингвистических. Однако, объединенные в единое целое, они образуют то своеобразное бахтинское видение изучаемого предмета, которое, несомненно, должно быть отнесено к весьма изысканному и оригинальному философствованию. Важны отличия первого исследования творчества великого русского романиста («Проблемы творчества Достоевского», 1929) от второго («Проблемы поэтики Достоевского», 1963). Главная особенность второго издания заключается в наличии пространного исследования становления и развития жанра мениппеи (менипповой сатиры), венцом которого представлены романы Достоевского. Кроме этого, в четвертой главе «Жанровые и сюжетно-композиционные особенности произведений Достоевского» изучается проблема карнавализации литературы в целом, и, таким образом, взаимоувязываются исследования о Достоевском и о Рабле. Все это прямо объединено с темой смехового аспекта диалогической концепции у Бахтина.

Творческое новаторство Достоевского заключается, по Бахтину, в умении создать художественное поле для деятельности равноправных сознаний и представления разных идей. Причем каждая идея звучит в полный голос, никем не подавляемый и потому могущий выразить все свое своеобразие в полной мере. Следуя за мыслью Бахтина, необходимо сделать вывод о первичности всякого диалога и вторичности всякого монолога.

Через исследование полифонического романа у Достоевского философ намечает новую трактовку не только романной традиции, но и карнавала, объединенных в некое «полифоническое» целое диалогической концепцией. Важнейшие элементы бахтинской концепции связаны с понятиями амбивалентности и незавершенности человеческого существования, за которыми просматриваются теоретические конструкции предшествующего этапа развития русской философии.

Бахтин стал своеобразным завершителем диалогической традиции философствования на русской почве в первой половине XX века. В отличие от других сформировавшихся в России диалогических философов, его творчество во второй половине XX века было подхвачено на Западе и послужило основой для развития самых разных интеллектуальных направлений, связанных с филологией, философией, культурологией.

В третьем параграфе «Проблема диалогических оснований смеховой культуры: критический аспект» разобраны связанные с диалогической концепцией Бахтина критические замечания, которые в разные периоды высказывались в отношении его наследия.

Смеховой аспект диалогической концепции, на который сделан акцент в книге «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» и затем получивший развитие в «Проблемах поэтики Достоевского», оказался привлекательным не только для восторженных последователей Бахтина, но и для тех, кто принял его теоретические выкладки с оговорками или выступил с их принципиальной критикой. И, конечно, следует признать обоснованными разнообразные критические замечания, опирающиеся не только на факты, по тем или иным причинам недооцененные Бахтиным, но и на иные концептуальные подходы.

На схематизм бахтинской теории карнавальной культуры, приводящий к исключительно положительной оценке смехового начала, указал А.Я. Гуревич. Взаимозависимость и родственность смеха и серьезности отметил Л.М. Баткин. С.С. Аверинцев не согласился с использованием в качестве критерия духовной «доброкачественности» смеха самого смеха, к чему ведет бахтинская идеализация смеха. Суммируя указанные и некоторые другие замечания¹⁸, можно утверждать, что в эвристическом плане к модели смеховой культуры, предложенной Бахтиным, присовокуплены лишь некоторые особенности, эту модель развивающие, но не отменяющие.

Вполне очевидно, что к моменту написания книги о Рабле у Бахтина уже сложился собственный взгляд на смех и на смеховую культуру, во многом связанный с проблематикой диалога и полифонии, разработанной еще в 1920-е годы. Поэтому раблезианство в той конфигурации, в которой оно получило свое отражение в исследовании Бахтина, стало удачным материалом для выражения его собственных идей. В первую очередь, по причине идеологической лояльности. Однако как оказалось, выбор был удачным не только для представления собственной концепции, но и для ее развития. В частности, перспективы дальнейшей разработки теории народной смеховой культуры в ее связи с диалогом и полифонией намечены в записях Бахтина начала 1970-х годов.

В этих поздних заметках Бахтин остался верен своей идеализации смехового начала в культуре. Но, заметим, во многом благодаря именно такому «предвзятому» подходу к смеху, отчетливо проявившемуся в выборочном анализе творчества Рабле, русскому мыслителю удалось поставить ряд вопросов, ключевых для философии, культурологии, коммуникативистики XX века, и наметить ряд весьма перспективных для будущих исследований тем. Некоторые из них были подхвачены отечественными учеными, как, напри-

¹⁸ См., например: Борискин В. М. Религия и свободомыслие в системе художественного мировоззрения Ф. Рабле // М. М. Бахтин: эстетическое наследие и современность : в 2 ч. – Саранск, 1992. – Ч. 2. – С. 311–316; Емельянов Б. В. Михаил Михайлович Бахтин // Емельянов Б. В. Три века русской философии : русская философия XX века. – Екатеринбург, 2003. Липовецкий М., Сандомирская И. Как не «завершить» Бахтина? // НЛО. – 2006. – № 79 – С. 7–38; Попова И. Л. «Лексический карнавал» Франсуа Рабле: книга М. М. Бахтина и франко-немецкие методологические споры 1910– 1920 годов // НЛО. – 2006. – № 79 – С. 86–100.

мер, тема смеховой культуры¹⁹. К другим обратились западные специалисты²⁰. Третьи еще ждут своего не только филологически вдумчивого, но и по-бахтински творческого философского взгляда. Оценивая в целом бахтинский подход к решению проблемы диалогических оснований смеховой культуры, следует отметить его исключительную плодотворность для дальнейшего, более углубленного, изучения коммуникативных процессов в современном обществе.

В шестой главе «Потенциал русской философии диалога» рассмотрены перспективы развития диалогических идей русских философов в современных условиях.

В первом параграфе «Влияние диалогической концепции М.М. Бахтина на отечественную культурологию и семиотику» оценивается значение бахтинского наследия для исследований культурологической направленности в современной России.

Близость бахтинской диалоговой концепции и постулатов тартуско-московской семиотической школы обусловлена общими моментами, относящимися в первую очередь к лингвистике. Так, язык в качестве понятия может быть применен к произвольной знаковой системе. В свою очередь текст понимается не как узко вербальная категория, а как некое знаковое объединение. Для Бахтина весьма важен социальный и материальный характер процесса создания знаков, и семиотика в его представлении должна заниматься именно процессом создания знаков, а не абстрактными результатами такого процесса. То есть можно говорить, что русский мыслитель применил культурологический подход к семиотике, расширив в ней поле научного дискурса.

Во втором параграфе «Концепция «евразийского диалога» Н.С. Трубецкого и неоевразийство» сравниваются диалогические идеи зачинателя евразийства и теоретические разработки таких представителей неоевразийства, как Л.Н. Гумилев, А.С. Панарин, А.Г. Дугин.

Третий параграф «Русская философия диалога и современная отечественная журналистика» раскрывает возможности и особенности применения теоретических подходов представителей русской философии диалога к такой области гуманитарного знания, как журналистика.

Диалогу в журналистике и связанным с ним темам в последние годы уделяется повышенное внимание²¹. Прежде всего, это связано с активным формированием в российском обществе толерантных поведенческих установок. Также идет активный межкультурный и межконфессиональный диалог, результаты которого отражаются на страницах газет, в радио- и телеэфире.

¹⁹ См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. – Л. : Наука, 1984.

²⁰ См.: Кристева Ю. Разрушение поэтики // Вестник МГУ. Сер. 9, Филология. – 1994. – Вып. 5. – С. 118–135.

²¹ См.: Груша А. В. Формы и методы организации взаимодействия субъектов политики: пресса и политический диалог. – М., 2001; Диагностика толерантности в средствах массовой информации. – М., 2002; Реснянская Л. Л. Двусторонняя коммуникация: методика организации общественного диалога. – М., 2001; Роль СМИ в достижении социальной толерантности и общественного согласия. – Екатеринбург, 2002.

Логичным представляется использование теоретического потенциала русской философии диалога для изучения диалогических жанров журналистики. Как признают такие исследователи журналистики, как Г.Г. Почепцов и Л.Р. Дускаева, для анализа и дальнейшего развития этих жанров весьма плодотворно применение диалогической теории М.М. Бахтина²².

Еще одна проблема развития современных СМИ заключается в диалогическом взаимодействии журналистов и аудитории, что требует самого пристального внимания со стороны нынешних исследователей отечественной журналистики. В первую очередь, это связано с процессами демократизации в России, которые подразумевают более полную реализацию свободы слова и самовыражения. С другой стороны, на этот процесс накладывается бурное технологическое развитие, когда рядового гражданина окружают сотни СМИ, распространяемые по самым разным информационным каналам. Важный момент развития современной журналистики заключается в ее расслоении на различные типы, между которыми также ведется многообразный диалог. Данные направления исследований подразумевают, наряду с прочими возможностями, использование диалогического метода, предложенного Бахтиным.

Размышляя о путях развития отечественной журналистики, нельзя обойти такую тему как формирование толерантного мышления в российском обществе, которая напрямую связана с диалогическими концепциями русских мыслителей. Многие проблемы современного общества берут свое начало в существовании различных культурных традиций. В текущий круговорот мультикультурных проблем в большой степени вовлечены журналисты. Прежде всего, как трансляторы происходящего в мире через средства массовой информации. И в то же время как участники происходящих социальных конфликтов. Стало быть, формирование новых норм и правил поведения в обществе, базирующемся на толерантности как активной добродетели, должно быть основано и на толерантной журналистике. При этом нельзя ставить знак равенства между подходами к формированию толерантного поведения и особенно сознания, выработанными в рамках европейской модели развития общества, и принципами, опирающимися на иные культурные и религиозные традиции. В полной мере это относится и к России. Отечественный вариант толерантности (или, во всяком случае, важные теоретические подходы к этой проблеме) может быть разработан на основе обобщения взглядов русских диалогистов, в числе которых М.М. Бахтин и Н.С. Трубецкой. Некоторые положения, изложенные в их работах, по нашему мнению, могут послужить делу формирования толерантной журналистики на российской почве.

В Заключении подводятся основные итоги проделанного исследования, формулируются главные теоретические положения, выносимые на защиту.

²² См.: Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. – М.–Киев, 2001. Дускаева Л. Р. Диалогичность современных газетных текстов в аспекте речевых жанров. – Пермь, 2004.

Результатом исследования стали следующие положения, которые выносятся на защиту:

1. На становление отечественной философии диалога, представителями которой являлись С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.С. Трубецкой, М.М. Бахтин, повлияли предшествующие этапы развития русской философии. В первую очередь, для диалогистов характерны историософские и метафизические традиции русской мысли, идущие от ранних славянофилов и В.С. Соловьева. Кроме того, в диалогическом направлении ощущается влияние Канта и русского неокантианства. Благодаря сочетанию разных начал в русской философии диалога формируются новые проблемные области, закладывается база для дальнейшего исследовательского поиска в этих областях.

2. Философия диалога у каждого из русских диалогистов представлена в особой версии. Неоспоримыми достижениями в русской философии диалога стали концепции онтологического «мы-диалога» С.Л. Франка, диалогической концепции «симфонической личности» Л.П. Карсавина, «евразийского диалога» Н.С. Трубецкого, «полифонического диалога» М.М. Бахтина. Наибольший резонанс не только в России, но и на Западе, произвели философско-филологические изыскания Бахтина. Это обусловлено тем, что мыслителю удалось осуществить синтез двух различных направлений – неокантианства и философии «всеединства», что доказывает универсализм русского философствования.

3. Ключевые проблемы в диалогических концепциях русских мыслителей связаны с особенностями их мировоззрения. Это проблема онтологических оснований диалога у С.Л. Франка, проблема диалога человека со смертной основой мира у Л.П. Карсавина, проблема межкультурного диалога в территориально изолированном государственном ареале у Н.С. Трубецкого, проблема диалогических оснований смеховой культуры М.М. Бахтина.

4. Диалогические концепции русских мыслителей представляют единое направление русской мысли в XX веке. Данное направление характеризуется преемственностью тематики, ведущей свое начало от ранних славянофилов и В.С. Соловьева. При этом каждый из русских мыслителей избирает собственный путь в поиске и решении диалогических проблем.

5. В современных условиях русская философия диалога оказывает влияние на теоретические изыскания в сфере культурологии, политологии, журналистики. К числу направлений, испытавших отчетливое влияние русской философии диалога, относятся неоевразийство и семиотика. Первое из них ведет свою родословную от славянофилов с их диалогическим противопоставлением России и Европы, второе связано с теорией «полифонического диалога» М.М. Бахтина.

6. Идеи русской диалогической философии с успехом используются в различных сферах гуманитарных исследований, к числу которых относятся

современная журналистика. Применительно к этой сфере рассмотрено использование бахтинской методологии при анализе диалогических жанров, в интерпретации активного взаимодействия автора и читателя, в формировании принципов толерантной журналистики.

Основные положения диссертационного исследования отражены в следующих публикациях:

Статьи в ведущих рецензируемых научных журналах:

1. Зиновьев И. В. Диалогизм М.М. Бахтина в контексте современного гуманитарного знания / И. В. Зиновьев // Вопросы культурологии. – 2008. – № 9. (0,5 п.л.).
2. Зиновьев И. В. Диалогический дискурс карнавального смеха в трактовке М. М. Бахтина / И. В. Зиновьев // Известия Урал. гос ун-та. – 2007. – № 54. Серия 3: Общественные науки. – Вып. 4. (1,1 п.л.).
3. Зиновьев И. В. Ноевразийские перспективы концепции межкультурного диалога Н.С. Трубецкого / И. В. Зиновьев // Полигнозис. – 2008. – № 3. (0,7 п.л.).
4. Зиновьев И. В. Н. С. Трубецкой о межкультурном диалоге и проблема толерантности / И. В. Зиновьев // Философские науки. – 2006. – № 5. (1,1 п.л.).
5. Зиновьев И. В. Полифонический подход к толерантности и журналистика в России / И. В. Зиновьев // Известия Урал. гос. ун-та. – 2006. – № 40. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. – Вып. 19. (0,6 п.л.).
6. Зиновьев И. В. Танатологические мотивы в наследии Л. П. Карсавина и проблема терпимости / И. В. Зиновьев // Известия Урал. гос. ун-та. – 2006. – № 42. Серия 3: Общественные науки. – Вып. 1. (1 п.л.).
7. Зиновьев И. В. Теория субъект-объектных отношений А.И. Введенского: от Канта к диалогизму / И. В. Зиновьев // Вестник Ун-та Российской академии образования. – 2008. – № 3. (0,5 п.л.).

Монографии:

8. Зиновьев И. В. В диалоге с XIX веком: стиль и проблемы философии С.Н. Булгакова / И. В. Зиновьев. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2007. – 184 с. (9,8 п.л.).
9. Зиновьев И. В. Русская философия диалога: истоки, ориентации, потенциал / И. В. Зиновьев. – Екатеринбург : Уральское литературное агентство, 2008. (20,7 п.л.).

Учебное пособие:

10. Зиновьев И. В. Средства массовой информации и коммуникации в Интернете / И. В. Зиновьев. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. (18,6 п.л.).

Статьи и тезисы в научных изданиях:

11. Зиновьев И. В. Влияние диалогической концепции М. М. Бахтина на отечественную культурологию и семиотику / И. В. Зиновьев // Аналитика культурологии. [Электронный ресурс]: Электрон. науч. издание Тамбовского ГУ. – Тамбов: Тамбовский ГУ, 2008. – № 2 (11). – № гос. регистрации 0420800022. – Режим доступа: <http://analiculturolog.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=474>. (0,5 п.л.).
12. Зиновьев И. В. Диалог в журналистике с позиции М. М. Бахтина / И. В. Зиновьев // Средства массовой информации в современном мире: Петербургские чтения : тезисы научно-практической конференции. – СПб., 2008. (0,3 п.л.).
13. Зиновьев И. В. На могилах погибших врагов / И. В. Зиновьев // Родина. – 1999. – № 6. (0,9 п.л.).
14. Зиновьев И. В. Наследие В. С. Соловьева и духовное возрождение С. Н. Булгакова / И. В. Зиновьев // Русская философия: преемственность и роль в современном мире : тезисы докладов и выступлений : в 2 ч. – СПб., 1992. – Ч. 2. (0,5 п.л.).
15. Зиновьев И. В. Обновление российской журналистики на основе «евразийского» диалога / И. В. Зиновьев // Факс. – 2008. – № 1–2. (0,5 п.л.).
16. Зиновьев И. В. Организаторская работа журналиста и интерактивный диалог в Интернете / И. В. Зиновьев // Коммуникация в современном мире : материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Воронеж, 2005. (0,5 п.л.).
17. Зиновьев И. В. Основы евразийского межкультурного диалога и современная журналистика / И. В. Зиновьев // Средства массовой информации в современном мире: Петербургские чтения : тезисы научно-практической конференции. СПб., 2006. (0,5 п.л.).
18. Зиновьев И. В. Особенности диалогической концепции С. Л. Франка / И. В. Зиновьев // Культура & общество. [Электронный ресурс]: Электрон. журн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. – М.: МГУКИ, 2008. – № гос. регистрации 0420800016. – Режим доступа: <http://www.e-culture.ru/Articles/2008/Zinovyev.pdf>. – Поступила 01.04.2008. (0,6 п.л.).
19. Зиновьев И. В. Российская журналистика: толерантность через полифонический диалог / И. В. Зиновьев // Коммуникация в современном мире : материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Воронеж, 2006. (0,3 п.л.).
20. Зиновьев И. В. С. Л. Франк: от марксизма к диалогической концепции / И. В. Зиновьев // Россия сегодня: гуманизация социально-экономических отношений. Шестые Марксовские чтения : материалы международной научно-практической конференции. – Нижневартовск, 2008. (0,7 п.л.).

21. Зиновьев И. В. С. Н. Булгаков о будущем России / И. В. Зиновьев // Судьба России: прошлое, настоящее, будущее : доклады Всероссийской конференции. – Екатеринбург, 1994. (0,8 п.л.).
22. Зиновьев И. В. Современные электронные СМИ и профессионализм журналиста / И. В. Зиновьев // Факс. – 2004. – № 1–2. (0,6 п.л.).
23. Зиновьев И. В. Софиология хозяйства С.Н. Булгакова / И. В. Зиновьев // Русская философия конца XIX – начала XX века. – Екатеринбург, 1992. (1 п.л.).
24. Зиновьев И. В. Танатологический диалогизм Льва Карсавина как основа радикальной терпимости / И. В. Зиновьев // Гуманизм социальный, либеральный и религиозный: проблемы диалога : материалы республиканской научной конференции. – Нижневартовск, 2006. (1,2 п.л.).
25. Зиновьев И. В. Теория межкультурного диалога Н.С. Трубецкого и неоевразийство / И. В. Зиновьев // Аналитика культурологии. [Электронный ресурс]: Электрон. науч. издание Тамбовского ГУ. – Тамбов : Тамбовский ГУ, 2008. – № 2 (11). – № гос. регистрации 0420800022. – Режим доступа: <http://analiculturolog.ru/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=473>. (0,7 п.л.).
26. Зиновьев И. В. Толерантность в русской мысли XX века: межрелигиозный и внерелигиозный аспекты / И. В. Зиновьев // Философия: вызов современности : тезисы докладов и выступлений на международной научно-практической конференции. – Екатеринбург, 2005. (0,4 п.л.).
27. Зиновьев И. В. Толерантность и проблемы информированности делового журналиста / И. В. Зиновьев // Средства массовой информации в современном мире : тезисы научно-практической конференции. – СПб., 2005. (0,4 п.л.).
28. Зиновьев И. В. PR-текст в Интернете через призму диалогической концепции М. М. Бахтина / И. В. Зиновьев // Средства массовой информации в современном мире : тезисы научно-практической конференции. – СПб., 2007. (0,3 п.л.).
29. Зиновьев И. В. PR-текст в интернет-СМИ: следуя теории диалога М.М. Бахтина / И. В. Зиновьев // Медиа-дискурс. – 2007. – № 3. (0,2 п.л.).